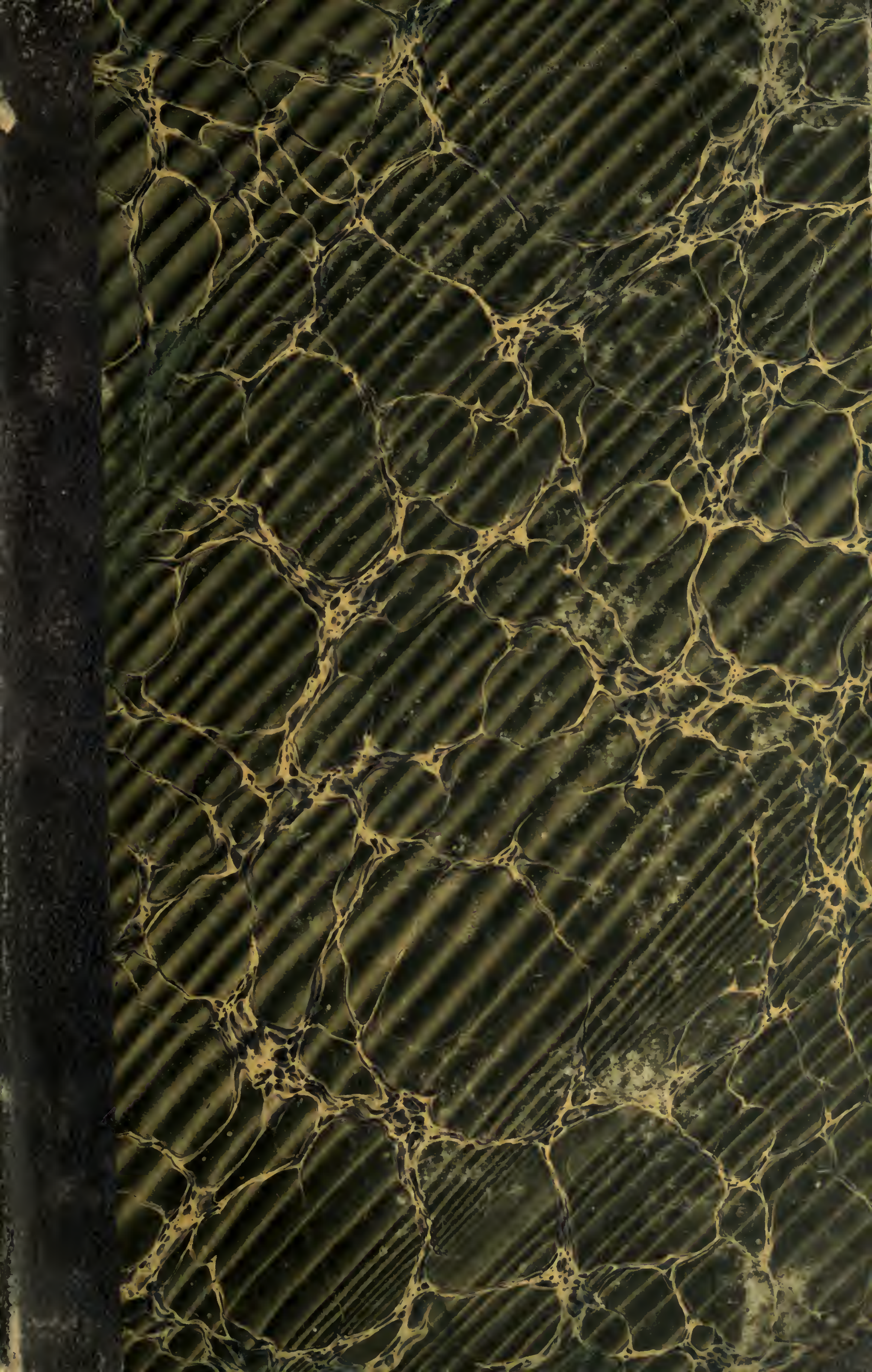


T. G. Suttner

Studien

des

A. Gratry.



Erste Folge.

Ueber die Erkenntniß Gottes.



Regensburg.
Verlag von G. Joseph Manz.
1858.

Ueber

die Erkenntniß Gottes.

Von

A. Gratry,

Priester des Oratoriums von der unbefleckten Empfängniß.

Nach der fünften Originalauflage

mit Genehmigung des Verfassers ins Deütsche übertragen und mit Anmerkungen versehen

von

Dr. Konrad Joseph Pfahler,

Professor am Lyceum zu Eichstätt,

in Vereinigung mit

Joseph Weizenhofer und Michael Lefflad,

Domcooperatoren daselbst



Zweiter Band.

Mit einer Beigabe: **Eine Studie über die Sophistik unserer Zeit,** von demselben Verfasser.



Regensburg.

Verlag von G. Joseph Manz.

1858.

Vorerinnerung

zum

zweiten Bande der deütschen Ausgabe.

Wie schon im Vorwort zum ersten Bande bemerkt wurde, ist dem zweiten Bande eine Studie über die **Sophistik** unserer Zeit beigegeben. Wir sind dem vielen Vorreden nicht sehr hold; auch wird sich diese Beigabe aus sich selbst rechtfertigen. Gleichwohl dürfte es weder überflüssig noch unbescheiden sein, das Motiv der Einführung dieser Studie in die deütsche Literatur mit einigen Worten hervorzuheben.

Es soll ein altes Uebel des deütschen Geistes sein, daß er Schule und Leben, Theorie und Praxis, Princip und Folge über Gebühr auseinanderhält; auch will man darin bisweilen den Grund finden, warum der Deütsche sich minder leicht in die

Extreme fortreißen lasse und weniger in Gefahr sei, sich zu überstürzen. Nicht so unser Nachbar, der Franzose; er ist gemeiniglich das Gegentheil. Bei ihm geht alles gleich ins Leben über, und gar oft werden Schule, Theorie und Princip vom Leben, von der Praxis und der fieberhaft experimentirenden Thätigkeit überholt. Wir studiren und spinnen am Netze der Systeme; wir sondiren, richten und registriren sie mit scharfer und gründlicher Dialektik, ja wir suchen hinter den tiefsten Wurzeln noch tiefere: aber welche Stellung in der Richtung des Lebens und der Wissenschaft dieses oder jenes System einnehme; wie es hindernd oder fördernd auf den Entwicklungsgang und Geist der Zeiten wirke; welche Stunde auf der Uhr der Zeit es signalisire; wie es, aus einer gesunden oder krankhaften Zeitstimmung geflossen, in gleicher Weise bei Vielen ins Leben sich umsetze: das sind selten die Gesichtspunkte, denen wir es unterstellen. Und doch kann nur auf diese Weise ein erschöpfendes, ein wahrhaft heilsames Studium gedeihen!

Gerade nun in dieser Beziehung möchten wir, unverholen und unvorgreiflich, die Studie über die Sophistik unserer Zeit als eine in der Wahl und Leistung überaus glückliche bezeichnen. P. Gratry ist Franzose; aber, wie man gesagt, die Seele habe kein Geschlecht, so läßt sich von ihm sagen: Die wahre Weisheit, der Geist hat keine Nationalität. Er kennt die deütsche Wissenschaft und Literatur genauer, als sonst seine Landsleüte, und schätzt das Gute an uns. Erst wieder, in einem seiner letzten Briefe, schreibt er: „Deütsch„land birgt großartige Keime des Guten in sich. O, wie glücklich

„wäre ich, wenn ich, auch nur in dem bescheidensten Kreise, einiges „Gutes stiften könnte!“ Uns scheint ein solcher Mann befähigt, ja von höherer Stimme berufen zu sein, seiner Mitwelt Uhr und Spiegel vorzuhalten.

Aber **was** ist denn diese Studie über die Sophistik unserer Zeit?

Unter Sophistik versteht P. Gratry mit Recht die verneinende Bewegung des Geistes, wie sie, immerdar beschäftigt, um des corrupten Lebens willen das Denken zu corrumpiren, heützutage als Inbegriff aller dagewesenen Verneinungen System und Grundsatz geworden, im Hegelianismus Spitze und Ausdruck gewonnen und nun aller conträren Anschauung und Entwicklung auf allen Gebieten, insbesondere auf dem religiösen und socialen, zum Princip und zur Folie dient. Mit anderen Worten: Sophistik ist unserem Verfasser alles, was sich zur gesunden Vernunft und Philosophie, zur gesammten Wahrheit in Widerspruch setzt, und doch, als Affe der Philosophie, die „Thorheit des menschlichen Herzens“, den Atheismus in seinen vielgestaltigen Nüancen, mit dem Nimbus der Wissenschaft umgibt.

Um die Sophistik auf drastische Weise zu kennzeichnen, d. h. um darzuthun, daß und wie sie alles verkehre, weil sie die Verkehrtheit selbst, die Verkehrtheit im Principe ist: macht sich unser Auctor an ein in Frankreich viel gelesenes und von den dortigen Sophisten ungemein gepriesenes Werk, die kritische Geschichte der Schule zu Alexandrien von E. Vacherot, die den hegel'schen Sophismus auf die naivste Weise

als die höchste Stufe des menschlichen Denkens und Forschens rühmt.

Bekanntlich hat man auch bei uns in Deütschland das schon zur Zeit der Gnostiker widerlegte Thema, den organischen Wuchs des christlichen Dogma zu zerreißen, wieder aufgewärmt. Es geschieht dies theils in der Weise, daß man einen petrinischen, einen paulinischen und einen joanneischen Lehrbegriff ausscheidet und sie unter sich als wesentlich verschieden hinstellt; theils so, daß man den Alexandrinismus oder den zu Alexandrien umgeborenen Platonismus zum Erzeüger und Regulator der christlichen Dogmen der ersten Jahrhunderte stempelt, denselben gleichsam zum Pflegevater des zu seiner wissenschaftlichen Selbsterfassung vordringenden Glaubens macht. Diese Behauptung wird nun im ersten Abschnitt der Sophistik auf ebenso belehrende als anziehende Weise gründlich widerlegt. Indeß bildet dieses Thema nur den anläßlichen Ausgangspunkt der Schrift. Weil Vacherot unumwunden als Hegelianer auftritt und das sogenannte Princip der Identität in einer unglaublich dreisten Weise applicirt; so wendet sich P. Gratry im zweiten Abschnitt gegen das hegel'sche System, als den culminirenden Höhepunkt aller Sophistik, es in seiner Methode und in seinem Resultate beleüchtend. In Ansehung der Methode wird es als die completeste Umsturz-Theorie auf dem Gebiete der Logik, auf dem Gebiete des Glaubens wie des Denkens, charakterisirt, und in Ansehung des Resultates ganz bezeichnend „Atheismus **mehr** eine „Lüge" genannt. Gegen diese Kritik replicirte Vacherot in

einem Briefe an den Univers, stellte sich aber dermaßen bloß, daß P. Gratry diese Antwort in der zweiten Auflage seiner Sophistik als dritten Abschnitt unbedenklich wie eine Rechtfertigung seiner Kritik abdrucken lassen konnte. In der Erwiderung auf diese Antwort oder im vierten Abschnitt kömmt dann unser Auctor mit zermalmender Logik auf den hegel'schen Atheismus zurück, beleüchtet dessen allzu wenig beachtete Tragweite im Allgemeinen und für Frankreich insbesondere, und mustert im Angesichte dieses Systems die Zeichen der Zeit mit einer Tiefe und Farbengluth, daß man ihm nicht leicht widerstehen kann. Wer den Verfasser bisher nur zu schätzen gewußt hat, der wird ihn aus dieser Erwiderung, besonders aus den zwei letzten Briefen, bewundern lernen; nicht bloß weil sie, wie die ganze Sophistik, ein Muster von Polemik ist, sondern weil sie den Knoten gänzlich entwirrt.

Nebst dieser allgemeinen und polemischen Seite hat Gratry's Studie über die Sophistik unserer Zeit noch einen singulären oder persönlichen Reiz. Wen sollte es nicht interessiren, einen genialen Mann innerlich werden, ihn keimen, wachsen und reifen zu sehen? Nun, dies kann man in Bezug auf Gratry in seiner Sophistik. Sie ist gleichsam der Embryo seines großen philosophischen Werkes, und eben darum auch für den Leser eine Art Resumé, ein übersichtlicher Blick in die tiefe und glühende Ueberzeügung, von welcher alle Schriften Gratry's durchdrungen sind.

Bedenkt man noch, daß die erste Hälfte des vorliegenden Bandes ausschließlich über das Verhältniß der Vernunft zum

Glauben handelt, so mag unsere Aüßerung im Vorwort zum ersten Bande, daß sich die Studie über die Sophistik sehr gut an den Abschluß des zweiten Bandes über die Erkenntniß Gottes anreihen lasse, sattsam gerechtfertigt sein. Denn die Sophistik ist es ja hauptsächlich, welche an diesem Verhältnisse rüttelt oder vielmehr es verwirrt und zerreißt, um die in der Tiefe des Geistes pochende Wahrheit systematisch zu ersticken.

Einige Errata von Bedeütung, die sich in den ersten Band eingeschlichen, sind in diesem Bande verzeichnet.

Im Uebrigen wächs't uns die Lust und Liebe während der Arbeit, und es konnte uns nur freüdig überraschen, als wir jüngst in Erfahrung brachten, daß auch schon eine Uebertragung der Gratry'schen Werke ins Englische vorbereitet wird.

Möge Gott der Sache der Wahrheit alte und neüe Freünde erwecken!

Eichstätt, am Feste des Apostels Jakobus, 25. Juli, 1858.

Dr. K. J. Pfahler,
Lycealprofessor.

Inhalt
des zweiten Bandes.

A.

Theodicee oder Erkenntniß Gottes.

Zweiter Theil.

Erstes Capitel.

Die zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen.

Seite

Zweites Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

Drittes Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

(Fortsetzung.)

Viertes Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

(Fortsetzung.)

Fünftes Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

(Fortsetzung.)

Sechstes Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

(Zusammenfassung und Schluß.)

Anhang.

Abriß des katholischen Glaubens.

Seite

B.

Beigabe zum zweiten Bande der deutschen Auflage:

Eine Studie
über die Sophistik unserer Zeit
oder
Sendschreiben an Herrn Vacherot.

Erster Abschnitt.
Theologischer Theil.

Zweiter Abschnitt.

Philosophischer Theil.

Dritter Abschnitt.

Antwort des Herrn Vacherot an den Univers.

Errata.

S. 165. I. Bd., Z. 13. v. o., lies: Neüere im statt Neüere nicht im Zweifel.
S. 179. I. Bd., Anmerk. 65. lies: $\infty + A = \infty$ statt $\infty + = \infty$
S. 272. I. Bd., Z. 5. v. o., lies: nichts anderes, als was statt etwas anderes als.
S. 335. I. Bd., Z. 10. v. o., lies: sehr vollkommene statt sehr unvollkommene.
S. 296. II. Bd., Z. 5. und 6. v. o., lies: Atheismus **mehr** eine Lüge statt Atheismus, keine Lüge mehr.
S. 296. II. Bd., Z. 13. v. o., lies: Atheismus **mehr** eine Lüge statt Atheismus, nicht Lüge.
S. 297. II. Bd., Z. 3. v. o., lies: Atheismus **mehr** eine Lüge statt Atheismus, nicht mehr Lüge.

Theodicee

oder

Erkenntniß Gottes.

Zweiter Theil.

Erstes Capitel.

Die zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen.

I.

Der Leser, welcher uns bis hierher gefolgt ist, wird uns wohl glauben, daß wir bei dem schwierigen Unternehmen unserer Erörterungen über die Philosophie einen ganz anderen Zweck vor Augen haben, als Befriedigung für die Neügierde des Geistes. Unser Zweck ist vor allem ein praktischer und religiöser. Wir wollten unsererseits dazu beitragen, in einigen Seelen den

Geschmack an der Weisheit, die Begeisterung für die Wahrheit und die moralische Kraft wieder zu wecken. Ist es ja das thatkräftige Suchen nach dem Guten und dem Lichte, die Tugend, die den Seelen mehr als je abhanden gekommen. Man wacht nicht, man betet nicht, wie der Heiland es befiehlt; man schläft, wie der heilige Paulus sich ausdrückte — dormiunt multi —. Das Leben ist entnervt, folglich ohne Fortschritt, und darum ohne seine wahre Ehre und ohne Fruchtbarkeit.

Unserer Ansicht nach ist nun die wahre Philosophie nichts anderes, als dieses Ringen nach Weisheit. Dies sagt schon die Bedeütung des Wortes. Cicero faßt das Wort in diesem Sinne, wenn er schreibt: „Die Philosophie ist das Licht des Lebens." Ebenso denkt der heilige Gregor von Nazianz, wenn er von der „höchsten Philosophie" redet; desgleichen der heilige Gregor der Wunderthäter und Origenes,[1]) wenn sie sagen, daß es ohne Philosophie eine wahre Frömmigkeit nicht gebe; nicht minder der heilige Augustin,[2]) wenn er schreibt: „Ich weihe mein Leben „der Philosophie;" und wenn endlich Clemens von Alexandrien[3]) behauptet, daß vor der Ankunft des Erlösers die Philosophie nothwendig war, um den Menschen zur Gerechtigkeit zu führen, und daß sie jetzt ihn zur Frömmigkeit führt; so erhellt aus den Worten des genannten Vaters, daß er mit uns die Philosophie das Ringen der Seele nach Weisheit, das Streben der Vernunft und Freiheit in jedem Menschen, deren Streben nach Licht und Tugend nennt.

Für eine Philosophie in diesem Sinne wollen wir arbeiten; eine solche wollen wir vortragen; für sie, wenn es möglich ist, die Geister erwecken. Wir kennen keine andere wahre Philosophie, als diese, als dieses Streben nach der Weisheit in ihrer ganzen Ausdehnung. Unsere Philosophie sucht die Religion, wenn

---

1) Panegyrikus über Origenes vom heiligen Gregor dem Wunderthäter.

2) Huic investigandae inservire proposui. *Contra Acad.*, lib. III, cap. 43.

3) Atque erat quidem ante Domini adventum philosophia Graecis necessaria, ad justitiam; nunc autem est utilis ad pietatem.

diese ihr abgeht, und findet sie dieselbe, so gibt sie ihr die Ehre.

Lassen wir den Unterschied nicht aus dem Auge, welchen Clemens in den eben angeführten Worten zwischen der Philosophie vor Christus und der Philosophie nach Christus macht. Wir finden hierin eine Hinweisung auf die zwei Halbscheiden in der Geschichte des menschlichen Geistes diesseits und jenseits des Kreüzes, oder was ebenso viel sagt, eine Hinweisung auf den doppelten Zustand der Vernunft, wornach sie entweder des Glaubens bar ist oder vom Glauben erleüchtet wird; eine Hinweisung, die eben nur der eingreifenden, von allen wahren Philosophen geahnten oder klar erkannten Unterscheidung zwischen den beiden Gebieten der geistigen Welt entspricht.

Diese höchst wichtige Unterscheidung wollten wir vor allem in der Philosophie feststellen, und theilt sie auch das vorliegende Werk über die Erkenntniß Gottes in seine zwei Theile. „Es gibt," sagt der heilige Thomas von Aquin, „eine doppelte Art, „Gott zu erkennen; — es gibt zwei Stufen in der Erkenntniß „des Göttlichen, und der Weise muß über diese beiden Stufen „der Erkenntniß Gottes nachforschen."

Gleichwohl ist es nicht unsere Absicht, in diesem Werke dasjenige zu erörtern, was der heilige Thomas von Aquin die höchste Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen nennt; es hieße dies die Theologie, die Lehre des Glaubens, behandeln. In dieser philosophischen Untersuchung wollen wir nur den Grund dieser wichtigen Distinction und das Verhältniß der Vernunft zu den beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen in klares Licht stellen.

Wenn man von Philosophie redet, muß man drei Sachen wesentlich aus einander halten, nämlich den Mißbrauch der Vernunft, welchem die Sophistik entstammt; den Gebrauch der rein menschlichen Vernunft oder die Philosophie vor dem Glauben, welche die Pflicht des Geistes ohne den Glauben ist; und endlich den Gebrauch der durch den Glauben erleüchteten Vernunft, die göttlich-menschliche Philosophie, welche die eigentliche Philosophie der Christen, die Weisheit in ihrer ganzen Fülle und Größe ist.

Diesen dreifachen Zustand der Vernunft, diese dreifache Richtung des menschlichen Geistes muß man unumgänglich nothwendig kennen, damit man nicht jener Richtung nachgehe, die zu Abgründen führt, und nicht bei jener stehen bleibe, die sich nicht über die Erde erhebt; die ausartet, wenn sie nicht vorwärts schreitet; die aber, wenn sie vorwärts schreitet, das menschliche Vorwort zum Evangelium wird, wie Graf de Maistre sagt, oder die Vorhalle der Kirche Christi, wie Baronius sich ausdrückt.

Im Grunde gibt es, um bestimmt zu reden, nur zwei Richtungen des Geistes: eine zu Gott hin und eine gegen Gott; denn wenn die mittlere Richtung, die Gott innerhalb der Schranken der menschlichen Natur sucht, sich selbst getreü bleibt, so wird sie mit der Hilfe Gottes höher steigen. Durch ein neües Princip, das Gott ihr gibt, wandelt er sie in eine göttliche Tugend um. Wenn sich dagegen die rein menschliche Richtung der höheren entgegenstellt, so kehrt sie sich dadurch selbst von ihrem eigenen Ziele ab, wendet sich um, wird unnatürlich, macht sich zur sophistischen und verkehrten Richtung und sinkt unter den Menschen herab auf die Stufe jener verworfenen Intelligenz, welche der heilige Jakobus die fleischliche und diabolische Weisheit nennt.

Die Kenntniß dieser drei Zustände des menschlichen Geistes, ihrer Beziehungen zu einander und der Ursachen, welche die Seele aus dem einen in den anderen übersetzen, bald das natürliche Streben nach Weisheit zum Ziele führen, bald es über das Menschliche erheben, bald auch zu einer Empörung gegen die Wahrheit umwandeln; diese Kenntniß dürfte unstreitig das ausreichende Mittel sein, um die geistigen Aergernisse der Gegenwart, das Aergerniß der zügellosen Sophistik und das Aergerniß des scheinbaren Widerstreites zwischen Vernunft und Glauben, verschwinden zu machen. Diese Aergernisse müssen überwunden werden, wenn die Menschheit, die seit mehr als einem Jahrhundert in geistige Stockung gerathen, wieder auf die Bahn des Fortschrittes einlenken soll.

Versuchen wir also eine Darstellung dieser drei Zustände der Vernunft.

II.

Kehren wir vor allem in uns selbst und im Leben unseres eigenen Geistes ein, um daselbst die ersten Elemente dieser Erkenntniß zu suchen. Es gibt Niemanden, der nicht zwischen diesen drei Zuständen geschwankt hätte, für sie alle empfänglich gewesen oder in der That von dem einen in den anderen übergegangen wäre.

Unglücklicher Weise hat fast kein Mensch Acht genug auf seine Seele und nimmt das an sich nicht vor, was die wahren Beobachter die Unterscheidung der Geister nennen. Da indeß diese verschiedenen Bewegungen das tägliche Leben unseres Geistes ausmachen, so hoffe ich, daß sie Jedermann unschwer erkennen wird, wenn es uns gelingt, sie in diesen Blättern mit Treüe darzustellen.

Wir beginnen mit einer Thatsache, die unwiderlegbar ist und die Jeder in sich selbst wahrnimmt.

Es gibt etwas in uns, das in der Seele redet. Sind wir das? ist es etwas von uns Verschiedenes? „Bin ich es oder ist „es ein Anderer," fragte der heilige Augustin; „oder bin es ich „und zugleich noch ein Anderer?"

Dies zu untersuchen, ist hier nicht der Ort; aber nicht zu leügnen ist, daß in uns eine innere Unterredung statt hat, die nicht immer aus einer klaren Erörterung, aus bestimmten oder festgehaltenen Sätzen und lichtvollen Gedanken, sondern größtentheils aus stummen Gedanken, Eindrücken und Regungen besteht. Manchmal treten klare, aber kalte Anschauungen hervor; dann glühende und leidenschaftliche Bewegungen; und hinwider geheimnißvolle Eindrücke, verworrene Begehrungen, kaum wahrnehmbare Lichtstrahlen.

Trägst du nun inmitten aller dieser Bewegungen ein beständiges und habituelles Streben nach der Weisheit, d. h. nach Licht und Tugend in deiner Seele? Strebst und verlangst du ohne Unterlaß nach etwas, das besser und größer ist, denn du? Oder

lebst du vielmehr in einer habituellen, verborgenen Verzweiflung, je zur Wahrheit und Freiheit zu gelangen? Oder willigst du gar in diese sündhafte Verzweiflung ausdrücklich ein, machst sie zum bewußten Grundsatz, leügnest in deinem Herzen die Tugend, die Wahrheit, die Zukunft der Seele, und richtest all dein Bemühen auf das Haschen nach augenblicklichen Genüssen?

Das sind die zwei Richtungen, die eine zu Gott hin, die andere gegen ihn. Die Richtung zu Gott hin, der Weg zur Weisheit hat aber zwei Stadien.

Suchst du mit Unruhe? Suchst du mit einem Zweifel, der in Bezug auf die Wahrheit als Ganzes beständig wieder auftaucht, obschon du über Einzelnes Gewißheit und schwebende Erleüchtungen hast, Erleüchtungen, die bisweilen hell blitzen im Geiste und öfters erlöschen? Hast du nur solche Ueberzeügungen, die den Frieden nicht geben; nur das Licht von Verstandeswahrheiten, die gewiß sind, wie die Mathematik, aber auch kalt lassen, wie sie; nur solche Erkenntnisse, die von Mängeln und von Plagen voll sind: nur solche Anschauungen, die immer wieder nach neüen suchen, um an ihnen einen Stützpunkt zu erhalten? Fühlst du einen Zustand geistiger Verbannung? Siehst du alle Wahrheit, die du erkennst, außer dir und in weiter Entfernung, gleichsam wie ein Gestirn einer anderen Welt, das wohl einige Strahlen herabsendet, aber nicht erwärmt?

Wenn du so suchest, so wisse, daß du erst im ersten Stadium des Weges zur Weisheit bist. Diese Weisheit redet zu dir, weil du sie suchst; wenn auch nur indirect, so redet sie doch ohne Unterlaß zu dir, weil sie dich nicht ruhen läßt, weil sie fort und fort die Eitelkeit dessen, was du besitzest, und die Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit deines ganzen Lichtes und deiner ganzen gegenwärtigen Tugend dir vor Augen hält. Du stehst, gleich dem Judenvolk, unter dem Gesetze, das die Sünde übervoll macht, wie der heilige Paulus sagt, weil es dieselbe kennen lehrt; aber unter der Gnade, die dir das Licht eingießt, stehst du noch nicht. Wenn du dennoch im Sehnen und Erwarten ausharrst, wenn dein Streben nicht abläßt und der Glaube an das künftige Licht unerschütterlich fest steht; so hast du deiner Aufgabe auf dieser

Stufe des Lebens genügt; du hast gethan, so viel an dir gelegen war, und darfst hoffen, daß dich Gott gnädig auf die höhere Stufe erheben werde.

Diese höhere Stufe ist nur jenen Seelen bekannt, die Gott selbst auf dieselbe versetzt. Ihr vorzüglichstes Merkmal ist der Friede. Wenn die göttliche Weisheit in die Seele eingeht, so ist ihr erstes Wort jener Gruß Christi bei seinem Eintritt in den Speisesaal: „Der Friede sei mit eüch!“ Die Seele bedünkt sich dann nicht mehr allein zu sein; es kömmt ihr vor, als ob die Weisheit zu ihr sage: „Ich, die ich zu dir aus der Ferne ge„sprochen, bin jetzt in dir — Ego ipse, qui loquebar, ecce ad„sum —.“ Die Seele fühlt sich gleichsam auf ein neües Princip, das sie besitzt, das in ihr und in dem sie ist, aufgepflanzt und in es eingewurzelt. Sie wendet und bewegt sich nicht mehr, wie auf der vorigen Stufe, um ihr Princip herum, sondern sie hält es fest und ist mit ihm vereint. Sie steht nicht mehr außerhalb ihres Centrums, von dem sie immer angezogen und in Bewegung erhalten wird, auf daß sie sich ihm nähere; sondern sie steht in diesem Centrum, das sie anzieht. Ihre Arbeit und ihre Bewegung nimmt eine andere Natur an. Die Bewegung, sagt der heilige Thomas von Aquin, war zuvor discursiv und ging auf schiefer Linie vorwärts; nunmehr ist sie eine Art unbeweglicher Bewegung, mit der Bewegung eines sphärischen Körpers vergleichbar, der in seinem Centrum ruht und nur an seiner Peripherie sich bewegt. Vorerst war sie der Lauf eines Geistes, der seinen Ausgangspunkt und sein Princip sucht; nunmehr ist sie die Entfaltung eines Geistes, der im Lichte sich aufschließt, weil er sein Princip in sich hat. Die Liebe zur Weisheit besteht für eine solche Seele nicht mehr im Suchen nach der unbekannten Weisheit — Graeci sapientiam quaerunt —, sondern in der Verherrlichung der gefundenen Weisheit, die sich uns hingibt und in uns wohnt — nos autem praedicamus .... Dei sapientiam —. Unselig sind Jene, deren Streben alsdann erschlafft und die der gegenwärtigen Weisheit nicht huldigen, während Andere die künftige ersehnen! Wenn sie nun sich lossagen, so werden sie unvermuthet schnell in jene aüßerste Finsterniß verfallen, in

welcher alle Jene wohnen, die an der Tugend und Wahrheit verzweifeln.

Bald also kehrt die Seele ihr angeborenes Streben um und gibt ihren Willen dem Bösen, ihre Vernunft dem Irrthum hin; bald sucht sie in der That nach der Weisheit, aber ohne deren Princip inne zu haben; bald hat sie dieses Princip in sich und sucht dessen Licht leüchten zu lassen.

Diese drei Zustände der Seele entsprechen den drei Zuständen der Philosophie, von denen der eine in den Sophisten aller Zeiten, der andere in den großen Philosophen des Alterthums, wie in Platon und Aristoteles, der dritte in den großen christlichen Philosophen, wie im heiligen Augustin und im heiligen Thomas von Aquin, sich verwirklicht findet. Weil jedoch derjenige, der das Größere vermag, auch das Geringere vermag, so versteht sich von selbst, daß der heilige Thomas von Aquin außer seiner theologischen Summa auch seine Summa gegen die Heiden schreiben konnte, wo er von der Philosophie ausgeht, wie sie auf der mittleren, rein menschlichen Stufe beschaffen sein kann. Mithin folgen wir nur seinem Beispiel und Wege, wenn wir in diesem Werke uns bemühen, die Philosophie von der auch für Jene faßbaren Seite darzustellen, welche, der Gabe des Glaubens noch nicht theilhaftig, nichts als das Streben der gesunden Vernunft mitbringen.

III.

Welches können aber die Ursachen sein, die den Geist aus der mittleren Stufe in die tiefere herabdrücken oder ihn hindern, zur höheren aufzusteigen, oder endlich möglich machen, daß die ewige Weisheit an ihn die beseligende Einladung des Evangeliums richte: „Freünd, komm weiter herauf?“

Nehmen wir einen Geist, der auf der mittleren Stufe steht, einen Geist, in dem sich das philosophische Leben zu regen beginnt — denn so ein Leben nenne ich Streben nach Weisheit. Was ist die Pflicht dieses Geistes? welches sein Gesetz? Evidenter Maßen

lautet sein Gesetz also: „Du sollst suchen mit deiner ganzen Seele, „mit deinem ganzen Herzen, mit deinem ganzen Geiste und aus „allen deinen Kräften.“ Ich frage aber: Wo ist der Mensch, der dieses Gesetz erfüllt? Niemand erfüllt es, antworte ich mit dem heiligen Paulus. Niemand schreitet mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen, mit ganzem Geiste, mit allen Kräften der Weisheit zu. Man weiht ihr einen Theil seiner Kräfte und Fähigkeiten, aber nicht alle.

Und vor allem, findest du nicht, daß es leichter ist, die Weisheit mit ganzem Geiste zu suchen, als sie mit ganzer Seele und ganzem Herzen zu suchen? Fühlst du nicht, daß man ihr wohl seinen ganzen Verstand weiht, aber nicht seinen ganzen Willen? Ist nicht gerade dies der gewöhnliche Zustand der Seelen? Ich rede von den besseren Seelen, von jenen, auf welche die Schönheit und Weisheit eine Anziehung ausübt. Man hält die Weisheit für ein schönes Ideal, das man mit Lust betrachtet; wenn es sich aber um deren Einführung ins Leben handelt, so verschiebt man es auf später. Man erkennt das Gute, aber man geht dem Bösen nach. Das ist die Geschichte der Menschheit

So sucht man zuvörderst die Weisheit vielleicht mit seinem ganzen Geiste, aber nicht mit seinem ganzen Herzen, und folglich nicht mit allen seinen Kräften, da ja das Herz eine von unseren Kräften, und zwar die vorzüglichste ist. Uebrigens aber, ist es denn wirklich wahr, daß man seinen Geist ganz und ungetheilt daransetzt? Bemerkst du nicht, daß unser Geist sehr selten seine Fittige und deshalb alle seine Kräfte entfaltet? Ich will damit sagen, daß der Geist nur sehr selten sich emporschwingt und die Erde verläßt, um höher zu gehen und den Unbekannten zu suchen. Selbst jene Geister, die ihre unverholene Armuth am meisten beunruhigen sollte, sogar diese ganz lichtlosen Geister, und ganz besonders diese Geister können es kaum glauben, daß es noch ein höheres Licht gebe, als sie sind; sie mögen nicht durch einen kräftigen Schwung aus sich heraustreten; sie suchen wohl das, was sie nicht wissen, aus dem, was sie wissen, abzuleiten, aber sie suchen nicht das sich anzueignen, worüber sie in absoluter Unkenntniß sind, weil ein geheimer Stolz sie glauben macht, daß sie

über gar nichts in absoluter Unkenntniß sind. Je unerleüchteter die Geister sind, desto ungelehriger, und je mehr sie der Demuth ferne stehen, desto kleiner sind sie. Und hartnäckiger, als die übrigen, weisen diese Geister ohne Größe es zurück, aus sich selbst herauszutreten, wie Fenelon sagt, um in die Unendlichkeit Gottes einzugehen.

In diesem Falle ist es doch offenbar, daß nicht einmal der Geist die Weisheit mit allen seinen Kräften sucht, und daß jene geheime Stimmung, in Folge welcher er sein gegenwärtiges Licht und seine gegenwärtige Weisheit als einen unüberschreitbaren Vollbesitz betrachtet, ihm die hauptsächlichste der zwei Vernunftbewegungen raubt, jene nämlich, die aufwärts steigt, indem sie ihm nur jene läßt, die deducirt.

Für eine solche Seele ist jeder wahre Fortschritt unmöglich. Ihr Wille, ihr sittliches Leben, das dem Suchen und Ringen fast gänzlich ferne steht, nimmt weder an Kraft zu, noch an Umfang; ihr Geist entdeckt nichts: er gewinnt kein neües Princip, keine neüe Offenbarung; er erweitert, was er besaß, und zieht die Folgen daraus; was er aber nicht besitzt, das erwirbt er sich nicht und kömmt zu nichts wesentlich Neüem.

In diesen inneren Thatsachen der Seele ist die Geschichte dieser mittleren Philosophie dargestellt, die rein menschlich, rein speculativ und selbst in ihrer Speculation nur unvollständig ist, die in sich selbst verschlossen bleibt und der wahren Weisheit, dem Christenthum und dem übernatürlichen Glauben, diesem neüen göttlichen Principe, nicht zuschreitet.

Dies ist noch nicht alles. Das Leben, wie man sagt, will leben, d. h. es will wachsen und sich entwickeln. Und dieses Gesetz des Fortschrittes ist so sehr nothwendig, daß das Leben, wenn es Noth thut, eher rückwärts geht und nach der verkehrten Richtung fortschreitet, als stille steht.

Wenn auf diese Weise das natürliche Streben der Seele nach Weisheit durch die bestimmte Weigerung des Willens, aus sich herauszutreten, um in die Unendlichkeit Gottes einzugehen, in seiner Richtung nach oben immer gehemmt ist; so wird der Augenblick kommen, in dem die Weisheit, des fruchtlosen Anziehens

müde, diese Seele verläßt. Oder vielmehr es wird der Augenblick kommen, wo die Seele selber, müde des ewigen Gehens, ohne ans Ziel zu gelangen, des beständigen Suchens, ohne zu finden, des fortwährenden Schwankens zwischen dem höheren und mittleren Gebiete, wie Platon sagt, ohne in das höhere einzudringen; wo die Seele, sage ich, sich umwendet und ihre Richtung ganz und gar ändert. Da sie immerfort und vor allem nach dem verlangt, was sie beglückt und was neü ist, so wird sie versuchen, ob sie nicht etwa das Glück und Leben, zu dem sie, bei mäßiger Bemühung aufzusteigen, nicht gelangte, finden werde, wenn sie sich dem Zug nach abwärts überläßt. Dort oben gibt es nichts, wird sie sagen, wollen wir es in der Tiefe versuchen; es gibt nichts über uns, schauen wir hinab unter uns!

Das ist die Sophistik, die fleischliche und diabolische Weisheit, von welcher der heilige Jakobus redet. Die Seele erstickt in diesem Zustande nicht allein die Regungen Gottes in sich, sie wendet sie vielmehr ins Gegentheil um; und da die verborgene Spannfeder, die nach Platon, Bossuet und Anderen von dem Contact Gottes in der Wurzel der Seele sich herschreibt, den Menschen nicht hat erheben können, so stürzt sie ihn in den Abgrund.

Diesen letzten Zug werden wir noch einmal finden in jener rein menschlichen Philosophie, welche, weil sie nicht aus allen Kräften nach der Weisheit sucht und deshalb nicht zum Ziele der Vernunft gelangt, am Ende ermüdet, oftmals eine rücklaüfige Bewegung macht, ein anderes Wesen annimmt, und das gerade Gegentheil der Philosophie, die Quelle jener monströsen Irrthümer wird, die man nach dem bündigen Urtheil des heiligen Thomas von Aquin nicht zur Philosophie rechnen darf — extraneas philosophiae opiniones —. Wenn man die Sache genau besieht, so wird man den Grund dieses Falles darin finden, daß die Seele ihr Gesetz nicht erfüllt, d. h. nicht mit ihrem ganzen Herzen, mit ihrem ganzen Geiste, mit allen ihren Kräften sucht.

Die Seele fängt damit an, daß sie ihr Streben nur auf den Geist bezieht und den Geist nicht hinreichend mit dem Herzen und praktischen Willen unterstützt. Daher geschieht es, daß sie nach

dem energischen und tiefen Ausdruck der heiligen Schrift „die „Wahrheit nicht darlebt", sondern sie nur verstandesmäßig aufnimmt. Alles Uebel hat hier seinen Ursprung. Da die Seele die Weisheit nicht innerlich in sich darlebt, so kann sie auch in der Weisheit nicht wachsen und beschränkt sich auf die Betrachtung eines abstracten Ideals, das außer ihr steht und dem sie nicht zustrebt. Anfangs erhebt sie das Auge und seüfzt beim Anblick dieser Schönheit, der sie namenlos weit ferne steht. Bald hört sie auf zu seüfzen; der Zug des Ideals läßt um so mehr nach, je länger man emporschaut, ohne vorwärts zu gehen, und je mehr man sinnt, ohne zu handeln. Nach allem ist unsere Wissenschaft ein Widerstrahl unseres Lebens. Die Wissenschaft ist ihrer besseren Hälfte nach eine Sache der Erfahrung. Wie könnte die Wahrheit im Geiste wachsen, wenn das moralische Leben lax wird? „Wer die Wahrheit ausübt," sagt das Evangelium, „der kömmt „zum Lichte; wer die Ausübung des Guten von sich abweis't und „nicht nach der Wahrheit thut, der entfert sich vom Lichte." Um aber die Sache zu sagen, wie sie ist: gerade deshalb, weil man die Wahrheit nicht mit allen seinen Kräften, mit dem Herzen und dem Geiste zugleich, sondern nur mit dem Geiste sucht; gerade deshalb sucht man sie nicht mehr mit ungetheiltem Geiste. Der Geist hat seine Wurzeln im Herzen und ist in der Einheit der Seele nothwendiger Weise an den Willen geknüpft. Es gibt Bewegungen, die der Geist für sich allein nicht macht; der Geist für sich allein kann deduciren, aber er erschwingt sich nicht zu den höheren Wahrheiten. In dem Maße, als man den Geist isolirt und als die ganze, ungetheilte Seele ihn nicht mehr mit allen ihren Kräften unterstützt, in dem nämlichen Maße schwächt man seinen Aufschwung. Wie will man also verlangen, daß ein solcher Geist sich zum höchsten Gebiete des Erkennbaren erhebe, und daß eine so wenig gehobene Vernunft zu ihrem Ziele gelange?

Es ist nicht anders möglich, als daß sie zwischen dem tieferen und mittleren Gebiete hin und her schwanke, über der fruchtlosen Arbeit ermüde, zurücksinke, ihr Streben anderswohin wende und im *Falle* ihren Fortschritt suche.

IV.

Wir wollen nun im Gegentheil sehen, unter welcher Bedingung es der Seele verliehen werde, aus dem mittleren, rein menschlichen Zustand, der die Weisheit sucht, zu jenem göttlichen übernatürlichen Zustande zu gelangen, der sie besitzt.

Um dies zu begreifen, muß man wissen, daß die Weisheit sich mitzutheilen sucht und daß sie, wie die heilige Schrift sagt, die Völker durchzieht, um Freünde Gottes zu schaffen. Man muß wissen, daß diese Weisheit Gott ist und daß sie ohne Unterlaß alle Seelen anregt. „Die ewige Weisheit," sagt der heilige Augustin, „redet beständig zu jeder Seele, um sie anzuziehen und „zu sich zu bekehren." Man muß wissen, daß der größere Theil der Menschen, wie ersichtlich ist, ihr im Grunde der Seele ein Hinderniß entgegensetzt, und daß die Seele, wie wiederum ersichtlich ist, in dem mittleren Zustande, in dem sie nach unserer Voraussetzung sich befindet, der Weisheit, von der sie fortwährend angeregt wird, d. h. dem Zuge des Begehrbaren und Erkennbaren entgegenstreben und entgegenkommen muß. Im Anblick des Hindernisses, der Unvollkommenheit und des Bösen, das die Seele in sich trägt und wodurch sie vom Lichte Gottes fern gehalten wird, darf sie nicht aufhören zu seüfzen und zu trauern. Nehmen wir indeß an, daß dieses Seüfzen unter dem Zuge Gottes durch den guten Willen des Menschen mehr und mehr lebendig und aufrichtig wird, und daß die Seele, indem sie ihre Anstrengung erhöht, mehr und mehr ihr ganzes Herz einsetzt. Dann wird es ihr durch die zuvorkommende Güte Gottes verliehen werden, den ersten Schritt vorwärts zu thun. Tiefer nämlich, als sie es vor ihrem Ringen konnte, wird sie verstehen und empfinden, daß zwischen ihr und der Weisheit ein unendlicher Abstand ist, und daß eine tausendfach größere Anstrengung keine Annäherung herbeiführen könnte: und dies ist, wenn auch nur ein negativer, doch ein unermeßlicher Fortschritt, ohne den die Weisheit nie sich mittheilen kann. Wenn aber die Seele das Geheimniß des Lebens

verstehen würde, so müßte ihr klar werden, daß dieser tiefe und demüthigende Anblick ihres Elendes das Zeichen vom Nahen Gottes sei. Die Seele hat gekämpft, hat gehofft, hat ihre Unmacht erkannt, hat ihren unendlichen Abstand von Gott gesehen, und gleichwohl hofft sie noch: weil Gott gemacht hat, daß er verlangt und gesucht werde, so begreift sie, daß er sich ihr hingeben wolle. Sie thut also, so viel an ihr liegt; sie beseitigt ihrerseits das Hinderniß des Nahens Gottes, der ihr indeß schon zuvorgekommen ist und ohne den sie niemals hätte verlangen oder suchen oder kämpfen oder ihre Unmacht erkennen und noch weniger in all ihrem Elende hätte hoffen können. Auf dieses hin theilt sich Gott mit in einem Augenblicke, in dem es ihm gefällt, und es gefällt ihm sogleich in jenem Augenblicke, in dem das Hinderniß von Seite des Menschen gehoben ist; Gott theilt sich mit und das Geheimniß der Regeneration ist erfüllt. Gott theilt der Seele und dem Geiste ein neües Leben mit, das in dem Besitze des Princips der Weisheit, d. h. Gottes selbst besteht. Aus der Unruhe geht die Seele in den Frieden ein, aus dem Stadium des Suchens in den Besitz. Gott versetzt sie in einen neüen Zustand, welcher der Keim und der Anfang des ewigen Lebens ist.

Wir haben bis jetzt von der rein menschlichen Philosophie gesprochen; wir haben gesagt, was ihr hemmend in den Weg tritt; wir wissen auch, was rückwendig macht und in die Tiefe stürzt. Wir haben gezeigt, was ihren Fortschritt fördert; sodann was ihr ein neües Wesen gibt und sie über sich selbst und über den Menschen erhebt. Das ist aber ein Punkt von besonderer Wichtigkeit, der ausführlich studirt sein will. Da aber der Fortschritt der gesunden Vernunft offenbar darin besteht, daß sie, wie der heilige Augustin sagt, bei ihrem Ziele ankomme — ratio perveniens ad finem suum [4]) —; da dieses Ziel ein neües Licht ist, ein anderes,

4) Wir wissen recht gut, daß diese Worte nur in dem Sinne verstanden werden dürfen, in dem sie der heilige Thomas versteht, wenn er von der Vernunft redet, die durch das übernatürliche Licht zur höchsten Stufe ihrer Vollkommenheit gelangt ist — ratio perfecta lumine supernaturali —. Die vollkommene, über sich selbst erhobene Vernunft ist die bei

als jenes, das sie schon von vorneherein besaß; da dieses Licht nichts anderes ist, als der übernatürliche Glaube, den das Christenthum predigt: so folgt daraus, daß wir nunmehr an eine Abhandlung gehen über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben, oder wenn man will, über die Beziehungen der Vernunft zur höchsten Stufe der Erkenntniß des Göttlichen.

Fast in allen philosophischen Werken findet sich eine Lücke; es fehlt ein besonderes Capitel über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben. Diese Lücke muß in Zukunft ausgefüllt werden. Bereits hat die Theologie, die ihrerseits der Philosophie die Hand bietet, ihren übrigen Tractaten eine besondere Abhandlung über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben beigefügt.[5] Diesem Vorgehen muß ihrerseits die Philosophie nachfolgen.

Wir saümen nicht, uns dieser Arbeit zu unterziehen.

---

ihrem übernatürlichen, von ihrem natürlichen durchweg verschiedenen Ziele angelangte. Der heilige Augustin redet demnach hier vom übernatürlichen Ziele.

5) Siehe die Dogmatik von Perrone: *Tractatus de analogia fidei et rationis.*

Zweites Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

I.

Das unterscheidende Merkmal zwischen der gesunden, geraden und fruchtbringenden menschlichen Philosophie und der sterilen und fortschrittslosen, oder verkehrten und rückwendigen Philosophie ist darin gelegen, daß die wahre Philosophie in ihrem allseitigen Streben nach der Weisheit in ihrer ganzen Ausdehnung bezeichnend mit dem Namen belegt werden kann, den das Mittelalter ihr gab: „Die Vernunft in ihrem Suchen nach dem Glauben.“ Dies wird sich im Verlaufe dieses Werkes mehr und mehr herausstellen und hat sich unseres Bedünkens in den Studien, die wir über Platon Aristoteles, den heiligen Augustin, den heiligen Thomas von Aquin und das siebenzehnte Jahrhundert machten, bereits herausgestellt. Wenn es wahr ist, daß alle Philosophen ersten Ranges, und ganz besonders Platon, die zwei Gebiete in der geistigen Welt unterschieden haben; wenn diese Unterscheidung ihre Wurzeln im Herzen der Philosophie hat; wenn es nach den umständlichen Erörterungen der Philosophen und Theologen gewiß ist, daß die eine dieser beiden Stufen im Schauen der absoluten und nothwendigen Wahrheiten besteht, so wie Gott dieselben unserer natürlichen Vernunft einprägt und die unsere Vernunft ausmachen, während die andere im directen und unmittelbaren Schauen der Quelle besteht, die in uns diese Wahrheiten aufstrahlen macht,

d. h. im Schauen Gottes, wie er nicht mehr im Spiegel, sondern in sich selbst betrachtet wird; wenn es wahr ist, daß der Glaube ein Versuch und ein Anfang vom directen Schauen des Jenseits ist, wie der heilige Thomas von Aquin und Bossuet sagen, und daß er dadurch von der Vernunft sich unterscheidet, die aus sich selbst zu diesem Schauen unfähig ist, sich darnach nur sehnen und von ihm nur eine Ahnung haben kann: wenn all das wahr ist, so folgt daraus, daß jene Vernunft, die gesund und gerade ist, die nach den beiden Gebieten des Erkennbaren sucht und nach dem Ausspruch des heiligen Thomas von Aquin ihre doppelte Vervollkommnung, ihre natürliche und übernatürliche, anstrebt: es folgt daraus, daß jene Philosophie die wahre ist, die den Glauben sucht, schmerzlich vermißt, verlangt, [1]) ersehnt, wenn sie ihn nicht hat; wenn sie ihn aber hat, in ihm sich einwurzelt, ihn ausgestaltet, in Kraft dieses übernatürlichen Stützpunktes sich über sich selbst erhebt, und Früchte aus diesem göttlichen Safte hervorbringt, die sie sonst nicht hervorbringen könnte.

Gehen wir also mit Aufmerksamkeit und ehrfurchtsvoller Stimmung an das Studium über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben. Was ist die Vernunft? — Was ist der Glaube? — Welche Beziehung verbindet sie mit einander? — Was vermag die Vernunft ohne den Glauben? — Was hat sie für Pflichten, wenn der Glaube ihr verliehen ist?

Man hat zu wenig in Acht genommen, daß der heilige Thomas von Aquin, vielleicht das mächtigste Genie, das die Welt sah, und unter allen Schriftstellern derjenige, bei welchem Wissen-

---

1) Wir werden unten zeigen, daß diese Behauptungen in vollem Einklang stehen mit der achten Proposition der Bulle »Auctorem fidei«. Wie Billuart sich ausdrückt, so handelt es sich nur um ein unwirksames Verlangen — desiderium inefficax — oder wenigstens um ein solches Verlangen, das aus sich absolut unvermögend ist, sein Ziel zu erreichen oder nur zu Gott sich hin zu bewegen. Uebrigens werden wir uns wohl vor der Behauptung hüten, daß dieses Verlangen, wie es auch immer geartet ist, ohne alle Gnade Gottes dasein könne.

schaft und Heiligkeit, Vernunft und Glaube in den innigsten Bund getreten sind, zwei Hauptwerke geschrieben hat, seine theologische und seine philosophische Summa, und daß diese zwei Werke genau dem doppelten Zustande der Vernunft und der Philosophie, den beiden Gebieten der geistigen Welt entsprechen. In der theologischen Summa übersetzt der heilige Lehrer nur, wie ein gelehrter Oratorianer[2]) bemerkt, „die Einfachheit des Evangeliums in die „Philosophie"; sie ist die Philosophie aus dem Glauben oder der Glaube, der das Verständniß sucht. In der an die Heiden gerichteten Summa gibt der heilige Thomas von Aquin selbst die Pflicht des Weisen an, die offenbar darin besteht, die beiden Gebiete der göttlichen Wahrheiten, jenes, das die Vernunft aus sich selbst erreichen kann, und jenes, das ihre Kräfte überragt, zu durchlaufen. In diesem Buche hat er die Absicht, auf rationellem Wege alles das aufzusuchen, was die menschliche Vernunft von Gott erkennen kann. Es redet da die Philosophie, die dem Glauben vorausgeht, d. h. die Vernunft, die den Glauben sucht. Den Unterschied zwischen den beiden Gebieten der geistigen Welt, den beiden Ordnungen der göttlichen Wahrheiten, oder vielmehr den beiden Arten, auf die der Mensch Gott erkennen kann, den zwei Arten des Wissens, auf denen derjenige, der Gott sucht, vorschreiten kann, spricht der heilige Thomas an der Spitze seiner philosophischen Summa in folgenden Worten aus:

„Weil es," sagt er, „Menschen gibt, welche die Auctorität „der Offenbarung nicht anerkennen, so ist nothwendig, daß man zum „Gebrauch der natürlichen Vernunft, der jeder Mensch sich unterwerfen muß, die aber in göttlichen Dingen nur eine beschränkte „Tragkraft hat, seine Zuflucht nehme."

„In dem, was Gott angeht, gibt es zwei Arten von „Wahrheiten. Es gibt in Gott Wahrheiten, zu denen der mensch„liche Geist mit all seinen Kräften nicht gelangen kann .... Dann „gibt es in ihm andere, zu denen die natürliche Vernunft ge„langen kann, wie seine Existenz und Einheit und anderes der

---

2) Amelotte: *Vie de M. d. Condren.*

„Art, was in der That die Philosophen, vom natürlichen Lichte „der Vernunft geleitet, dargethan haben." [3])

„Die Tiefen der höchsten Wesenheit und die transcendente „Seite dessen, was von Gott erkennbar ist, zu ergründen, das „geht offenbar über die menschliche Natur hinaus, und Aristoteles „selbst scheint dies im Auge gehabt zu haben, wenn er behauptet „— Metaphys. II. —, daß unsere Erkenntniß zum Princip des „Seins, das seiner Natur nach das Licht ist, sich so verhalte, wie „das Auge der Nachteüle zur Sonne." [4])

„Es gibt also," fährt der heilige Thomas weiter, „in dem, „was von Gott erkennbar ist, zwei Ordnungen von Wahrheiten: „die eine ist von der Art, daß die Forschung der Vernunft sich „ihrer bemächtigen kann; die andere ist ihrer Kraft entrückt." [5])

„Der heilige Lehrer schließt dann: Aus dem Gesagten geht „offenbar hervor, daß der Weise mit diesen beiden Ordnungen „göttlicher Wahrheiten, von denen die eine der forschenden Vernunft „zugänglich ist, die andere aber ihre Tragkraft übersteigt, sich zu „befassen verpflichtet ist. Wenn ich zwei Stufen in der Er- „kenntniß des Göttlichen unterscheide, so meine ich damit begreif- „licher Weise nicht, daß dem in Bezug auf Gott so sei, der

---

3) Est autem in his, quae de Deo confitemur, *duplex veritatis modus.* Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt .... Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi: quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. *Contra Gentes,* cap. III.

4) Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae transcendentis omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic autem consonat dictum Philosophi, qui in *II. Metaph.* asserit, quod *intellectus noster sic se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. Ibid.,* cap. III, 3.

5) **Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente,** una, ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera, quae omne ingenium humanae rationis excedit. *Ibid.,* cap. IV.

„die **eine** und einfache Wahrheit ist. Diese Unterscheidung gilt „nur in Bezug auf die menschliche Vernunft, die zwei Wege zur „Erkenntniß der göttlichen Wahrheit hat.“ 6)

Was hier der heilige Thomas sagt, ist von ganz besonderer Wichtigkeit. In diesen Texten sind die beiden Gebiete des Erkennbaren bündig unterschieden. Des einen kann der Mensch mit der natürlichen Vernunft, so wie sie ist, sich bemeistern; des anderen kann er sich nur durch den Glauben bemächtigen. Diese Unterscheidung gilt aber nur in Bezug auf den Menschen, keineswegs in Bezug auf Gott. Es gibt nur eine einzige Wahrheit, die Gott ist; aber der Mensch kann dieselbe auf zwei Arten erkennen. Die beiden Lichter, von denen die Theologie redet, das natürliche und das übernatürliche Licht, sind in Gott nur **ein** Licht, das vom Menschen auf verschiedene Weise aufgenommen wird. Und wie sich gezeigt hat, behauptet der heilige Thomas, daß der Weise sich beiden zuwenden muß.

Nachdem nun diese Distinction aufgestellt ist mit dem wichtigen Vorbehalte, daß sie nicht in Bezug auf Gott, sondern nur in Bezug auf den Menschen gilt, d. h. daß selbstverständlicher Weise der nämliche Gott ebenso wohl die Quelle für das Licht der Vernunft als für das Licht des Glaubens ist, und daß beide in ihm nur **ein** Licht sind; so wollen wir uns Mühe geben, die Natur der Vernunft und des Glaubens und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander genau kennen zu lernen.

---

6) Ex praemissis igitur evidenter apparet, sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari .... Ad quarum unam *investigatio* rationis pertingere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet. *Ibid.,* cap. IX.

II.

Es existirt Gott; es existirt die Seele. Gott ist ein Licht, das die Seele erhellt, und das die Seele auf eine doppelte Art aufnehmen kann. Worin besteht aber das Eigenthümliche dieser zwei Arten? „Das Licht der Vernunft," sagt der heilige Thomas von Aquin, „durch das wir die Principien der Wahrheit erkennen, „ist ein Licht, das Gott in uns anzündet; es ist ein Bild „der unerschaffenen Wahrheit, die sich in uns ab„spiegelt." 7)

Mit dem heiligen Augustin, mit dem heiligen Thomas von Aquin und mit Thomassin haben wir das schon oftmals gesagt: Die Vernunft ist das Licht Gottes, das nach dem Ausdrucke des heiligen Paulus im Spiegel der Seele sich reflectirend in uns geschaut wird. „Die Ueberzeugung der Vernunft stammt von „einem Lichte her, das Gott uns innerlich mittheilt und durch „das Gott in uns redet." 8) — „Das Licht des göttlichen Ant„litzes strahlt über uns," sagt der Prophet. „Es ist dies das „natürliche Licht der Vernunft, die das Bild Gottes ist." 9) Dem Vorgange des heiligen Augustin folgend — übrigens ist dies die constante Lehre der Väter, der Theologen und der heiligen Schrift — besteht der heilige Thomas durchweg auf diesem erhabenen Ursprung der Vernunft. Ihm ist „die Vernunft ein Ab„druck des göttlichen Lichtes in uns". 10) Ihm ist „das natürliche

---

7) Rationis lumen, quo principia sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi **quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis.** *Verit.*, quaest. II, art. 1.

8) Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis, divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. *Verit.*, quaest. II, art. 1.

9) *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine;* quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei. *Comment. in Paul.*

10) Impressio divini luminis in nobis. 1ª, 2ªᵉ, quaest. XCI, art. 2.

„Licht, das in die Seele hineingelegt ist, ein Leüchten Gottes". [11]) Ihm gelten „die Principien sowohl der praktischen als der specula- „tiven Vernunft als von Natur eingepflanzte Principien, die in „der Seele sind". [12]) Dieses Schauen des Lichtes Gottes in uns nennt aber der heilige Thomas nach dem heiligen Paulus ein Schauen im Spiegel; es ist absolut verschieden vom Schauen des Lichtes Gottes in Gott, das nicht mehr ein spiegelhaftes Schauen [13]) ist, sondern das Schauen der Wesenheit. [14])

„Wenn man mit der Vernunft gewisse, unwandelbare, ewige „und eben deswegen über uns erhabene Wahrheiten schaut, so „kann man," sagt der heilige Thomas von Aquin, „unbedenk- „lich behaupten, daß man Gott schaue, weil wir alles nur im „Lichte Gottes erkennen und weil die Vernunft eine Theilnahme „an diesem Lichte ist." „Denn diese geistigen Bilder," sagt der heilige Augustin, „werden uns nur sichtbar, weil sie vom Lichte „der Sonne, die Gott ist, beleüchtet sind. Wie es aber in der „Welt der Körper nicht nothwendig ist, daß man die Substanz „und die Materie der Sonne sehe, um etwas in ihrem Lichte „zu erblicken, so ist es auch zu diesem geistigen Schauen durch „die Vernunft nicht nothwendig, daß man die Wesenheit Gottes „sehe." [15])

11) Ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei. 1a, 2ae, quaest. IX, art. 1.

12) Naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

13) Visio specularis.

14) Cognitio per essentiam.

15) Omnia dicimus in Deo videri, in quantum participatione sui luminis omnia cognoscimus; nam et ipsum naturale lumen rationis est quaedam participatio divini luminis .... Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse, quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium, quod videatur essentia Dei. 1a, q. XII, art. 11 ad 3m.

Indem der heilige Thomas erklärt, was die Vernunft sei, gibt er hier auch einiger Maßen zu verstehen, was der Glaube sei. Die Vernunft ist gleichsam das Schauen der Welt in der Sonne; und der Glaube, oder wenigstens das Schauen, von dem der Glaube ein Versuch, ein Vorgeschmack ist, ist gleichsam das Schauen der Sonne selbst. [16])

---

16) Das Wort „Glaube", sagt Billuart, hat einen mehrfachen Sinn. Bald zum Beispiel bedeütet es das intellectuelle Gewissen — das nämlich, was wir natürlichen Glauben oder göttlichen Sinn nennen —; bald bedeütet es die Lehre des Glaubens, das Object des Glaubensactes; bald endlich bedeütet es jene göttliche Tugend, deren Princip die Gnade, deren formelles Object Gott allein, deren formelles Motiv ausschließlich die Weisheit und Auctorität Gottes, deren materielles Object alles das, was Gott geoffenbaret und deren Norm einzig die katholische Kirche ist. Was diese Tugend an sich sei als das übernatürliche Geschenk und als das übernatürliche Licht, das ihr Wesen ausmacht: dies definirt der heilige Thomas, indem er die Worte des heiligen Paulus erklärt, folgender Maßen: „Der Glaube ist eine Tüchtigkeit des Geistes, die in uns einen „Anfang des ewigen Lebens bildet und den Verstand dazu bringt, den „Dingen, die er nicht sieht, beizustimmen — *Fides est habitus mentis, quo „inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus as„sentire* —." Doch besteht der heilige Thomas nicht so sehr auf der Dunkelheit des Glaubens, daß er nicht auch sagte: „Der Glaube ist „in einem gewissen Sinne ein Wissen und ein Schauen — *Fides etiam „quodammodo scientia et visio dicitur* —." *Verit.* XIV, art. 4. Und anderswo: „Der Glaube ist ein unvollkommener Anfang der zukünftigen „Erkenntniß — *Fides est quaedam praelibatio brevis cognitionis, quam „in futuro habemus* —." *Verit.*, art. 2, ad 9m. Der heilige Thomas gebraucht das Wort „Glaube" auch synonym mit dem Ausdruck „über„natürliches Licht", wenn er sagt: „Dieses Licht, das der Glaube ist, „erzeügt in uns die Zustimmung zu den göttlichen Wahrheiten, und des„halb ist es auf einer gewissen Stufe etwas Vollkommenes; da man aber „dieses Licht nicht vollkommen besitzt, so bleibt neben dem Glauben noch „die Unvollkommenheit der Erkenntniß bestehen — *Ex lumine simplici, „quod est fides, causatur id, quod perfectionis est, assentire; sed in quan„tum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio „intellectus* —." *Verit.* XIV, 2 ad 5m. Dies meinen die Katechismen,

Das Nämliche besagt auch der schöne Text, den wir bereits in der Studie über die Theodicee des heiligen Thomas angeführt haben: „Das Licht ward uns auf eine doppelte Weise in diesem „irdischen Leben mitgetheilt. In der einen Weise spärlich und „gleichsam in einem schwachen Strahle; und dies ist das Licht „unserer natürlichen Erkenntniß, das eine Theilnahme „am ewigen Lichte ist, jedoch weit von ihm, bis zum Ver- „schwinden, abstehet, und eben wegen dieses großen Abstandes „mehr ein mit etwas Licht untermischter Schatten ist. Daher „kömmt es, daß einerseits der Mensch Vernunft hat, die ein „Schatten des absoluten Erkennens ist; daß aber andererseits in „Folge der Mangelhaftigkeit des Lichtes unter den Menschen eine „Verschiedenheit der Meinungen besteht, welche Verschiedenheit „gänzlich aufhören wird, sobald jenes Licht zu strahlen anfängt. „In der anderen Weise wird es uns im Uebermaße mitgetheilt „und gleichsam in einer Unmittelbarkeit der Sonne; „und da erliegt die Kraft des geistigen Auges, weil dasjenige, „was uns gezeigt wird, über uns und über dem Sinn des „Menschen steht: und dies ist das Licht des Glau- „bens." [17])

Daraus, so wie aus unserer ganzen Studie über die Theodicee des heiligen Thomas von Aquin ergibt sich klar, daß es nach dem englischen Lehrer in der Erkenntniß des Göttlichen zwei Stufen gebe, denen die Vernunft und der Glaube entsprechen: daß das Licht an sich eines ist, daß aber der geschaffene Geist es auf zwei Arten sehe, direct und indirect. Entweder sieht er

---

wenn deren mehrere den Glauben so definiren: „Er ist ein Geschenk „Gottes und ein übernatürliches Licht, durch das wir den geoffenbarten „göttlichen Wahrheiten zustimmen." Es ist übrigens zu beachten, daß wir gegenwärtig nur vom intellectuellen Element des Glaubens reden. Es gibt noch ein Willensmoment, auf das man nie vergessen darf und von dem der heilige Thomas sagt: »In cognitione fidei principalita- »tem habet voluntas.« *Contra Gent.*, lib. III, c. 40.

17) Siehe Erkenntniß Gottes, Bd. I, p. 253 u. 254 und Anmerkung 53.

nämlich in sich selbst einen Widerschein, ein Bild, einen Reflex, und dieses reflectirte Licht ist das Licht der Vernunft; oder es ist dem geschaffenen Geist gegeben, das Licht in Gott zu schauen: er darf dessen Quelle und directe Strahlen nicht in sich, sondern in Gott schauen, wie wenn unser Auge geradezu die Sonne schaut. Und dieses directe Licht ist das übernatürliche Licht, das mit dem Glauben beginnt und in der seligen Anschauung seine Vollendung erreicht.

Diese Unterscheidung zwischen der Vernunft und dem Glauben, dem natürlichen und übernatürlichen Lichte, gehört der ganzen Theologie an. Erinnern wir uns an das, was sich uns in der Studie über Thomassin gezeigt hat. Wir haben bei ihm genau die Doctrin des heiligen Thomas und gleichsam einen Commentar zu ihm gefunden. Nach Thomassin erkennt die Seele zweifellos die Wahrheit Gottes; aber nach dem Maße, welches sie in ihrem gegenwärtigen Zustande ertragen kann, empfängt sie rücksichtlich seiner nur ein geschwächtes Licht. Es sind das Strahlen vom Lichte des ewigen Wortes, wie sie in uns herabgekommen sind — condescensiones quasdam —. Gerade diese Strahlen constituiren unsere Vernunft — hoc sic inest rationi, ut hoc ipsum ipsa ratio sit —. Gott zeigt sich den Seelen nicht so, wie er ist, sondern so, wie sie sind — radius Deitatis ostendentis se, non qualis ipsa est, sed quales ipsae sunt —. Und diese Strahlen, fährt Thomassin fort mit den Worten des heiligen Gregor von Nyssa, der in diesem Punkte gerade so redet, wie der heilige Augustin und Platon: diese Strahlen sind Gleichnisse, Bilder und Nachahmungen Gottes — simulacra, similitudines et quasi imitamenta —. Ja, sagt er, sie sind ein Gleichniß und ein sehr lichtvolles Bild der Gottheit. Die geistigen Bilder der ewigen Principien — spectacula illa aeternarum rationum — sind nach dem heiligen Augustin Gott selbst, wie er das Licht uns sendet und es uns einsenkt; sie sind aber nicht der unmittelbar gegenwärtige Gott — non immigrando, sed inscribendo —; mit einem Worte, sagt Thomassin allenthalben, diese Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen ist nach dem heiligen Thomas und dem heiligen Paulus mit einem Spiegel zu vergleichen, auf welchen

Gott seine Strahlen wirft, Strahlen, in denen er geschaut wird — nimirum haec specula sunt, in quae radios suos Deus ejaculatur, in quibus videtur —.

Die vorgetragene Lehre über die Natur der Vernunft, daß sie nämlich in irgend einer Weise ein Schauen des ewigen Wortes sei, und daß die unwandelbaren mathematischen, logischen und moralischen Wahrheiten im Lichte des Wortes geschaut werden, diese Lehre ist in den Augen des Thomassin nicht nur die der Väter und Theologen, sondern offenbar auch die Christi und der heiligen Schrift.

Nachdem Thomassin das Wesen der Vernunft bestimmt hat, beschreibt er die beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen, von denen wir uns eben genaue Kunde verschaffen wollen: „Die „erste Stufe der Erkenntniß," sagt er, „enthält einige Wahr„heiten, die unmöglich falsch sein können, die ewig und unwan„delbar sind: es sind das die ewigen Ideen, Strahlen der unver„wüstlichen Wahrheit, die sich immer und überall jedem mit Ver„nunft begabten Wesen zeigt."

„Wenn aber eine Seele gerne diesem Lichte nachgeht, ihm „zuhält und sich in seinen Strahlen reinigt, so wird sie ihrerseits „selbst Licht, kann der wahren Reinheit theilhaftig und zum „Kinde Gottes, kurz der Anschauung Gottes würdig werden." [18])

Die erste Stufe bietet also nach Thomassin das Schauen zuverlässiger Wahrheiten, unwandelbarer Principien, die das Licht des ewigen Wortes in der Seele sind; die zweite Stufe gewährt aber ein Schauen Gottes selbst. Das sind genau die beiden Ordnungen des Erkennbaren, von denen die eine das natürliche Gebiet der Vernunft, die andere aber das übernatürliche Gebiet ausmacht, das nur den im Lichte, dessen Anfang der Glaube ist, Regenerirten aufgethan wird. Mit einem Worte: die erste Stufe zeigt Gott im Spiegel der Seele, die zweite Gott in sich selbst.

---

18) *De Proleg. Theol.*, tom. III, cap. IX, 7.

Der heilige Augustin ist damit ganz in Uebereinstimmung, wie wir bereits bewiesen haben. Er drückt sich aber auf eine besonders kraftvolle Weise aus, wenn er die beiden Lichter „das „erleüchtende und das erleüchtete Licht" nennt — *lumen illuminans et lumen illuminatum* —. Zur Vernunft gehört nur das erleüchtete Licht; das directe Schauen dagegen, von dem der Glaube ein Versuch ist, hat zu seinem Objecte nur das erleüchtende Licht. So sagt der heilige Lehrer, wenn er da, wo er von der dem Glauben vorausgehenden Wissenschaft redet,[19]) sich mit einem Menschen vergleicht, der dem Lichte den Rücken, das Angesicht den Dingen zuwendet. „Ich fand meine Freüde an diesen Dingen," sagt er, „und kannte die Quelle nicht, von der ihre Gewißheit „und Wahrheit herstammt. **Ich hatte meinen Rücken dem „Lichte, das Angesicht den Dingen zugewendet, die das „Licht erleüchtet.**"[20]) Und Augustin redet hier nicht von der Erkenntniß der sinnlichen Dinge in ihrer stricten Bedeütung, sondern von der rationellen Erkenntniß; es handelt sich hier um abstracte mathematische Wahrheiten, um unwandelbare und nothwendige Eigenschaften, um Figuren und Zahlen — de dimensionibus figurarum et de musicis et de numeris —. Das natürliche Licht der Vernunft ist also nach dem heiligen Augustin ein reflectirtes, das andere ist ein directes Licht. Dieses letztere nimmt der Blick auf, wie es unmittelbar aus der Quelle kömmt, ohne es von den Gegenständen herzunehmen, ohne es von den Geschöpfen zu abstrahiren.

Diese Vergleichungen sind von der Art, daß die Philosophie dieselben das Gründlichste und Verständlichste von allem nennen muß, was je über den vorliegenden Gegenstand ist gesagt worden. Die Vernunft ist ein verlässiges Schauen Gottes, und das ist

---

19) Cum deformiter et sacrilega turpitudine in doctrina pietatis errarem. *Confess.*, lib. I, lib. IV, cap. XVI, 31.

20) Et gaudebam in eis et nesciebam, unde esset, quidquid certum et verum esset. **Dorsum enim habebam ad lumen, et ad ea, quae illuminantur, faciem:** unde ipsa facies mea, quae illuminata cernebat, ipsa non illuminabatur. *Ibid.* 30.

etwas Großes und Inhaltvolles. Aber sie ist nicht das directe, unmittelbare Schauen der Substanz und Wesenheit Gottes. Sie ist ein Schauen Gottes im Reflex; sie ist ein Bild von Gott, das die Seele wahrnimmt, indem sie sich sieht.

Das ist ohne Dunkelheit geredet, einfach und bestimmt, für Alle verständlich, nützlich und fruchtbringend; es ist das vollkommenste Wort in dem, was die Philosophen über die erste Ordnung der Erkenntniß, und die Theologen über die Natur der Vernunft gesagt haben.

Die Bedeütsamkeit und Fruchtbarkeit dieser Theorie der Vernunft besteht vorzugsweise darin, daß man dabei zugleich auch erkennt, wie die Vernunft ein Correlativ zum Glauben sei; sie verhalten sich so, daß man bis auf einen gewissen Punkt erkennt, was der Glaube sei, wenn man einmal weiß, was die Vernunft ist. Wenn man weiß, daß man Gott auf eine doppelte Weise schauen kann, indirect in seinem Bilde und direct in ihm selbst; so weiß man auch, daß noch die zweite Art, Gott zu schauen, übrigt, wenn die Vernunft die erste ist. Das wird jeder Philosoph zugestehen. Der Theolog wird ihm dann sagen: Diese zweite Art, Gott zu schauen, ist jene, welche wir die übernatürliche nennen. Der Philosoph wird das verstehen, wenn er ein wahrer Philosoph ist. Noch mehr; wenn die Seele bei ihrem natürlichen Ziele angelangt ist und jene geistigen Bilder betrachtet, die von der ungesehenen göttlichen Sonne erleüchtet werden; so kann sie, wie Platon es gethan hat, begreiflicher Weise erkennen, daß dies nur göttliche Abspiegelungen sind, kann den Schluß ziehen, daß die Sonne existire, und schmerzlich davon berührt werden, daß sie dieselbe nicht sieht. Der dunkle und unvollkommene Anfang dieser übernatürlichen Erkenntniß Gottes ist nun der Glaube.

III.

Die besprochene Unterscheidung geht so tief und ist so weitgreifend, daß sie analoger Weise in der geschichtlichen Entwicklung des Menschen nach seinem Verhältnisse zu Gott überall wiederkehrt.

Der heilige Paulus erkannte das, als er in seinem Briefe an die Hebräer den Unterschied zwischen den beiden Testamenten, dem Gesetze Moysis und dem christlichen Glauben aussprach. Man wolle diesen Brief nachlesen. In dem ununterbrochenen Vergleiche, den er zwischen den beiden Testamenten, zwischen dem Gesetze und der Gnade [21]) anstellt, wird man stets ein analoges Verhältniß gewahren zu dem, das zwischen Vernunft und Glauben besteht.

In dem einen Testamente hat Gott durch die Propheten geredet — cap. I, 1. —; in dem anderen redet er direct zu uns durch seinen Sohn, der Gott ist. Das eine ist das Wort Moysis, der uns Gott verkündet; das andere ist Gott selbst — cap. III, 3. 4. —. Es ist nothwendig, daß diese erste Stufe überschritten werde, die nur unvermögend ist und nicht direct zum Heile führt. Das Gesetz hat die Vollkommenheit nicht gegeben. Wir haben aber eine bessere Hoffnung, die der Vereinigung mit Gott — cap. VII, 18. 19. —. Das Gesetz hatte nur einen schwachen Menschen zum Priester; der aber nach dem Gesetze kömmt, das ist der Sohn Gottes, der ewige und vollkommene — cap. VIII, 28. —. Im alten Testamente faßt uns Gott bei der Hand; im neüen

---

21) Man kann nicht behaupten, daß es unter dem Gesetze und im Gesetze gar keine Gnade gab; denn dies ist durch die Bulle *„Auctorem fidei“* verdammt. Aber gerade das bestätigt unsere Analogie, statt ihr zu widersprechen; denn wie man weiter unten sehen wird, nehmen auch wir an, daß im concreten Leben die Gnade fortwährend der Vernunft beispringt, selbst dann, wenn die Vernunft in ihrem eigenthümlichen Bereiche thätig ist.

erfaßt er uns im Herzen — cap. VIII, 9. 19. —. Der alte Bund ist nur ein Schatten der himmlischen Dinge — exemplar et umbrae coelestium —; der neüe Bund gibt uns die himmlischen Dinge, den Himmel selbst — cap. IX, 23. 24. —.

Es gibt zwei Tabernakel, von denen das eine das Heiligthum der Welt — Sanctum saeculare —, das andere das Allerheiligste ist — Sancta sanctorum. Cap. IX, 1. 3. —. Das letztere befand sich hinter dem Vorhang; dieser aber ist jetzt aufgehoben. Christus selbst hat das priesterliche Amt übernommen, und durch dieses vollkommenere und erhabenere Tabernakel, das nicht von irdischer Schöpfung, d. h. übernatürlich ist, Allen das ewige Heil zu geben — cap. IX, 11. 12. —.

Ja, das Gesetz besaß nur den Schatten der künftigen Güter — umbram enim habens lex futurorum bonorum —; der Glaube dagegen gibt das Leben — justus autem ex fide vivit —. Der Glaube ist die Substanz der Dinge, die man hoffte — est fides sperandarum substantia rerum. Cap. X, 1. cap. XI, 1. —. Unter dem Gesetze gab es eine Stimme, die auf Erde sprach; nun redet eine Stimme zu uns vom Himmel herab — cap. XII, 25. 27. —. Und diese Stimme muß die Welt, die Wanderstätte des Menschen, zum Himmel umgestalten.

IV.

Nach diesen Voraussetzungen frägt es sich: Was vermag die Vernunft ohne den Glauben? — Welches ist ihre Pflicht vor dem Glauben.

Wir haben dies bereits ausführlich nach dem heiligen Thomas von Aquin dargestellt. Sie kann sich der ersten von den zwei Ordnungen der Wahrheit bemächtigen, die man in der Erkenntniß Gottes unterscheidet. Sie kann das, sie soll das; und nach dem nämlichen Lehrer sind die Wahrheiten von der Existenz Gottes, von seiner Einheit und anderes der Art von den Philosophen,

in wie fern sie vom Lichte der natürlichen Vernunft erleüchtet waren, bewiesen worden.[22])

Ohne die Hilfe der übernatürlichen Offenbarung kann die natürliche Vernunft nicht nur in der Ordnung der Mathematik, sondern auch in Bezug auf Gott mehrere Wahrheiten mit Gewißheit erkennen, und man muß die theologische Proposition zugeben: „Die gesunde Vernunft kann ohne die Hilfe der übernatürlichen „Offenbarung mehrere Wahrheiten der natürlichen Ordnung, die „man füglich die Vorstufen des Glaubens nennt, mit Gewißheit „erkennen.“[23]) Das Gegentheil davon nennt man den Irrthum der Supernaturalisten, deren System nach dem heiligen Thomas von Aquin sich auf die Behauptung reducirt, „daß die Existenz „Gottes nicht von der Vernunft dargethan, sondern einzig auf „dem Wege der Offenbarung und des Glaubens erfahren werden „kann.“[24]) Dies ist ein Irrthum — hic error —, sagt er und widerlegt denselben weitlaüfig.[25])

Diese fanatische Richtung, die der Vernunft bald im Besondern für die Erkenntniß Gottes, bald im Allgemeinen für jede gewisse Erkenntniß, alle Kraft absprechen will, hat oftmals in die Kirche einzudringen gesucht, wurde aber jedesmal zurückgewiesen, namentlich in Luther, Calvin, Bajus, Quesnel und jüngst in Lamennais.

„Schrieb nicht Luther,“ sagt Erasmus, „daß alle Disciplinen, „sowohl die praktischen als die speculativen, verdammlich sind? daß

---

22) Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est: Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi, quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. *Contra Gent.*, cap. III.

23) Plures veritates naturalis ordinis, quae tamquam praeambula fidei spectari possunt, absque supernaturalis revelationis subsidio recta ratio omnimoda certitudine cognoscere potest. *Perrone, de analogia rationis et fidei,* prop. I.

24) Quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. *Contra Gentes*, lib. I, cap. XII.

25) *Ibid.*

„alle speculativen Wissenschaften Sünde und Irrthum sind?“ [26]) Luther leügnete die natürliche Vernunft ebenso gut, als den freien Willen.

Nach Calvin sind alle Kräfte unserer Seele durch und durch vom Bösen angesteckt. Die moralische Freiheit, mit welcher der Mensch sich groß macht, ist ein Trugbild. Der Mensch kann aus sich nur lasterhafte Handlungen und Sünden vollbringen. Es lastet also der Fluch auf allen unseren natürlichen Kräften. [27])

Nach Bajus sind alle Tugenden der Philosophen Laster, und es ist pelagianischer Irrthum, wenn man etwas natürlich Gutes, d. h. etwas Gutes annimmt, das durch die Kräfte der Natur und die Macht der Philosophie allein hervorgebracht ist. [28])

Quesnel behauptete, daß alle Erkenntniß Gottes, selbst die natürliche und sogar in der heidnischen Philosophie, nur von Gott selbst herstammen kann, und daß sie ohne die Gnade nur eitle Gesinnung, Stolz und Widersetzlichkeit gegen Gott hervorbringt. [29])

Lamennais leügnete nicht nur das Vermögen der Vernunft, irgend eine Wahrheit in Beziehung auf Gott zu erkennen; er sprach ihr sogar die Kraft ab, mit Gewißheit ihre eigene Existenz zu behaupten. „Die rationelle Gewißheit über unsere isolirte Existenz,“ sagt er, „würde die Zuverlässigkeit und selbst die Infallibilität

---

26) Nonne Lutherus scripsit, omnem disciplinam tam practicam quam speculativam esse damnatam? Omnes scientias speculativas esse peccata et errores? Citirt von Perrone, t. II, p. 1393.

27) *Institut.*, lib. II, cap. 2.

28) Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. *Prop.* 25.

Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit. *Prop.* 27.

29) Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo, et sine gratia non producit nisi praesumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris. *Prop.* 41.

„unserer Vernunft als ebenso gewiß voraussetzen. Denn behaup-
„ten, daß man existire, heißt ein Urtheil aussprechen, und wäre „es möglich, daß man sich taüsche, wenn man sagt: ich existire, „ich „„existire“, so hätte man keine rationelle Gewißheit über seine eigene „Existenz. Behaupten, daß jeder Mensch die rationelle Gewißheit über „seine Existenz in sich trage, heißt aussprechen, daß man die Philo- „sophie des Cartesius mit allen ihren Consequenzen adoptire; es heißt, „sich mitten in die Mißlichkeiten, Widersprüche und Absurditäten hin- „einstürzen, die mit dieser ebenso gefährlichen als albernen Philoso- „phie verbunden sind.“ Diese Worte haben schlimmen Klang und rechtfertigen den Ausspruch des heiligen Augustin vollkommen: „Es „ist in Wahrheit zu fürchten, daß man es im Mißtrauen und im Haß „gegen die Vernunft noch bis zur Verwerfung der Evidenz treibe.“[30])

Man weiß, daß dieses System von Pater Rosaven mit einer unwiderstehlichen Logik und überaus reichen Gelehrsamkeit vollständig widerlegt worden ist.[31])

Uebrigens sind diese Irrthümer der Lutheraner, der Calvinisten, der Jansenisten und dieses vorgeblich katholischen Pyrrhonismus, der nur die Wunden der menschlichen Natur sieht, ihre Heilmittel aber mißkennt, ihr alles Licht und alle Kraft abspricht, ihr den freien Willen ebenso wie die Vernunft benimmt: alle diese Irrthümer sind zu allen Zeiten von der Kirche verdammt worden. Diese finsteren Lehren binden, wie man bemerkt hat, an den Manichäismus an. Der Manichäismus, diese unsinnige Schmeichelei gegen die übernatürliche Ordnung, behauptete, daß die Natur das Werk des Teüfels, daß die Ordnung der Gnade allein gut ist; daß das neüe Testament allein wahr und daß außer ihm und vor ihm alles falsch und böse ist, selbst der alte Bund, selbst das natürliche Gesetz, seine Dogmen und seine Gebote.

---

30) Metus est, ne in tantum odium vel timorem rationis incidamus, ut ne ipsi quidem perspicuae veritati fides habenda videatur. *De Magistro.*

31) Examen d'un ouvrage intitulé: *Des Doctrines philosophiques sur la certitude,* par J. L. Rosaven, S. J. Avignon, 1833.

Schon die leisesten Spuren dieses tief gehenden Irrthums sind verderblich, und es ist unleügbar, daß der Krieg gegen die Vernunft eine Beleidigung gegen den Logos ist, der sich als das jeden Menschen, der in die Welt kömmt, erleüchtende Licht offenbart. Wenn das Evangelium vom Lichte der Menschen redet, so ist dieses Licht der Menschen die Vernunft, sagen die Commentare, die der heilige Thomas adoptirt. Die Kirche hat ihrerseits nie aufgehört, auf diesen Punkt Acht zu haben, und erst jüngst hat eines der französischen Provincialconcilien, das vom heiligen Stuhle revidirt und approbirt wurde, auf den Irrthum der Schriftsteller hingewiesen, „welche die Vernunft, mehr als recht ist, herabsetzen, „um den Glauben hoch zu stellen, dadurch aber das Fundament „der Vernunft und des Glaubens zugleich erschüttern und den „Untergang beider anbahnen." [32]) Es ist dies das gerade Widerspiel zu der Erscheinung, die sich uns in der Geschichte der Sophisten zeigt; denn diese griffen den Glauben an im Namen der Vernunft und endeten mit der Leügnung der Vernunft. Durch die Angriffe auf die Vernunft im Namen des Glaubens würde man, wie das Concil von Rennes sagt, auch den Glauben untergraben.

Von diesem Gesichtspunkte aus kann man nie die Rolle der Jesuiten genugsam rühmen, und betonen, die durch ihren unverwüstlichen gesunden Sinn zu allen Zeiten bis fast auf unsere Tage herab sich immer in die Reihe der ersten Vertheidiger der Vernunft und menschlichen Freiheit gestellt haben. Und wenn sie mißbeliebt geworden sind, so hat dies befremdender Weise ganz besonders darin seinen Grund, daß sie im siebenzehnten Jahrhunderte eben die Sache der Vernunft und Freiheit den populär gewordenen Jansenisten gegenüber vertraten. [33])

---

32) Qui dum fidem extollunt et rationem plus aequo deprimunt, fidei simul et rationis fundamenta convellentes, ruinam utrique, quod Deus avertat, luctuosissimam parant. Concil von Rennes, *decret.* XXIII. — abgehalten 1849.

33) Man sehe die neüeren Arbeiten der Väter Chastel, Cahours, Daniel u. s. w.

V.

Es ist dies durchgehends das Verfahren der Kirche, daß sie jede Leügnung eines Geschenkes Gottes, sei dies nun ein natürliches oder ein übernatürliches, verwirft.

Mit einigen Worten des frommen und gelehrten Cornelius a Lapide in seiner Parallele der doppelten Weisheit, der menschlichen, die man aus der Vernunft hat, und der göttlichen, die man aus der Gnade und dem Glauben hat, könnte man die ganze orthodoxe Theologie über diesen Punkt zusammenfassen. [34])

Der umsichtige Auctor beginnt mit einer Verherrlichung der ersteren, um die zweite noch um Vieles höher zu stellen. Er betrachtet die gerade Vernunft als die Führerin des menschlichen Lebens. [35]) Beim Urbeginn der Dinge hat Gott ein erhabenes himmlisches Gesetz, ein Abbild der ewigen und lebendigen Ideen, die in Gott sind, in den Menschen hineingelegt, und dieses Gesetz der menschlichen Natur angepaßt. [36]) Nur wurde diese Weisheit durch die Sünde verdunkelt, mit nebelhaften Irrthümern vermengt und in vielen Dingen eingeschläfert — fucata, nebulis errorum praestricta, sopita multis in rebus —. Das ist unsere Vernunft, die Quelle der natürlichen Weisheit.

„Wenn aber die profane Weisheit der Philosophen für die „Welt so nützlich und so glorreich gewesen, um wie viel ersprießlicher und glorreicher wird dann die göttliche und heilige Weisheit sein, die so sehr über die der Philosophen hinausragt, als „der Glaube über der Vernunft, die Gnade über der Natur, der

---

34) Encomium sapientiae, ex parallelis ethices naturalis et divinae — als Einleitung zum Commentar über das Buch Sirach.

35) Rectam rationem quasi datam sibi a Deo facem sibique viae ac vitae ducem. *Ibid.*

36) Ab ipsa jam olim ejus infantia similem ei legem congrue adaequando indidit, nobilem illam divinam et ab aeternis illis viventibusque in ipsomet Deo rationibus expressam. *Ibid.*

„Himmel über der Erde steht!“ [37]) So ist es in der That: die Früchte der Vernunft sind selbst im Alterthum gut; aber die der Gnade und des Glaubens sind unvergleichlich besser.

„Als erstes Anrecht auf Ehre kann die Weisheit ihren Ur„sprung vorweisen. Die natürliche Weisheit hat die Natur, d. h „Gott, in wie fern er die zeügende Natur, der Schöpfer und Herr „der Natur ist und heißt, zu ihrem Ursprunge. Die übernatür„liche Weisheit dagegen hat Gott als den Urheber der Gnade „und aller übernatürlichen Güter zu ihrem Quell.“ [38]) Das ist die orthodoxe Anschauungsweise betreffs dieser Frage; wir haben das bereits mit dem heiligen Thomas von Aquin bewiesen. Wir wollen es noch durch eine andere theologische Auctorität beweisen, die noch höher steht, als selbst Thomas.

Die Auctorität des heiligen Thomas von Aquin, dessen theologische Summa auf dem Concil von Trient neben die heilige Schrift gelegt wurde, würde unter allen Auctoritäten die höchste sein, wenn nicht ein Buch existiren würde, das im Auftrage des Concils von Trient abgefaßt wurde, um als der allgemeine Katechismus der katholischen Welt unter jedem Himmelsstriche verbreitet zu werden. Dieses Buch, das unter dem vorwiegenden Einflusse des heiligen Carl Borromäus abgefaßt und von Pius V. veröffentlicht wurde, wird in seiner eigenen Vorrede ein Werk der allgemeinen Kirche genannt — Universalis opus Ecclesiae —.

Der Anfang dieses ökumenischen Katechismus lautet nun so: „Obwohl die menschliche Vernunft durch Arbeit und Fleiß in der „Ordnung der göttlichen Dinge viele Wahrheiten aus sich selbst „finden konnte, so ist sie doch von der Art, daß sie die Wahr„heiten des Heiles, um dessen willen Gott den Menschen nach „seinem Bild und Gleichniß schuf, ihrem größten Theile nach durch

---

37) Si enim ethica profana philosophorum orbi tanto fuit splendori et commodo, quanto erit ethica sacra et divina eorum, qui philosophos omnes tanto intervallo transcenderunt, quanto fides rationem, gratia naturam, coeli terram! P. 2.

38) *Ibid.*

„das natürliche Licht allein niemals zu sehen und zu erkennen „vermocht hätte.“ [39])

„Die unsichtbaren Vollkommenheiten Gottes, seine ewige „Macht und seine Gottheit sind, wie der Apostel sagt, der Er„kenntnißkraft durch den Anblick der geschaffenen Dinge sichtbar. „Aber das verschleierte Geheimniß, das weder die Jahrhunderte „noch die Generationen erkannt haben, übersteigt so sehr die „menschliche Erkenntniß, daß diese Weisheit, die Christus ist, „durch keine menschliche Anstrengung erlernt worden wäre, würde „sie nicht den Heiligen geoffenbart worden sein, denen Gott die „Reichthümer und die Glorie seiner neüen Verbindung mit den „Menschen bekannt machen wollte.“ [40])

Das ist der Anfang des römischen Katechismus. Weiter unten, im Texte des Werkes, findet sich eine vollständige Parallele zwischen der Vernunft und dem Glauben. Wenn man die Katholiken daran erinnert, daß dies ihr Katechismus ist, den der oberste Bischof seit drei Jahrhunderten der ganzen Kirche vorhält, so braucht man hier nur zu citiren. Die Parallele lautet also [41]):

---

39) Ea est humanae mentis et intelligentiae ratio, ut cum alia multa, quae ad divinarum rerum cognitionem pertinent, *ipsa per se* magno adhibito labore et diligentia investigarit ac cognoverit, maximam tamen illorum partem, quibus aeterna salus comparatur, cujus rei inprimis causa homo conditus atque ad imaginem et similitudinem Dei creatus est, naturae lumine illustrata cognoscere aut cernere nunquam potuerit. *Prooemium*, quaest. I.

40) Invisibilia quidem Dei, ut docet Apostolus — Rom. I, 20. — a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas; *verum mysterium illud* — Coloss. I, 26. — quod absconditum est a saeculis, et generationibus, ita humanam intelligentiam superat, ut, nisi manifestatum fuisset sanctis, quibus voluit Deus fidei munere notas facere divitias gloriae sacramenti hujus ingentibus, *quod est Christus, nullo studio* homini ad eam sapientiam adspirare licuisset. *Ibid.*

41) In hoc enim multum inter se differunt christiana philosophia et hujus saeculi sapientia, quod haec quidem naturalis tantum luminis ductu ab effectibus et ab iis, quae sensibus percipiuntur, paulatim

„Der große Unterschied zwischen der christlichen und welt-
„lichen Philosophie besteht darin, daß diese letztere, die vom

---

progressa, non nisi post longos labores vix tandem invisibilia Dei contemplatur, primamque omnium rerum causam et auctorem agnoscit atque intelligit: *contra vero illa humanae mentis aciem ita exacuit, ut in coelum nullo labore penetrare possit, atque divino splendore collustrata, primum quidem aeternum ipsum luminis fontem,* deinde quae infra ipsum posita sunt, intueri, ut nos — I. Petr. II, 9. — vocatos esse de tenebris in admirabile lumen, quod est apud apostolorum principem, cum summa animi jucunditate experiamur et — I. Petr. I, 8. — credentes exultemus laetitia inenarrabili. Lucem enim, ut ait Apostolus, inhabitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit nec videre potest.... Nam ut mens nostra ad Deum, quo nihil est sublimius, perveniat, necesse est eam omnino a sensibus abstractam esse; cujus rei facultatem in hac vita naturaliter non habemus.

Quamvis haec ita sint, non reliquit tamen Deus, ut inquit Apostolus — Act. XIV, 16. —, semetipsum sine testimonio, benefaciens, de coelo dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda hominum. Quae causa fuit philosophis, nihil abjectum de Deo sentiendi, et quidquid corporeum, quidquid concretum, et admistum est, ab eo longissime removendi; cui etiam bonorum omnium perfectam vim et copiam tribuerunt, ut ab eo tamquam a perpetuo quodam et inexhausto fonte bonitatis ac benignitatis omnia ad omnes creatas res atque naturas perfecta bona dimanent; quem sapientem, veritatis auctorem et amantem, justum, beneficentissimum et aliis nominibus appellaverunt, quibus summa et absoluta perfectio continetur; cujus immensam et infinitam virtutem omnem complectentem locum et per omnia pertingentem esse dixerunt.....

Magna et praeclara haec sunt, quae de Dei natura sacrorum librorum auctoritati consentanea et consequentia ex rerum effectarum *investigatione philosophi cognoverunt.*

Quamquam in eo etiam coelestis doctrinae necessitatem cognoscimus, si animadvertamus, fidem non solum hoc praestare, quemadmodum supradictum est, ut quae viri tantum sapientes longo studio consecuti sunt, ea rudibus quoque et imperitis hominibus statim pateant atque in promptu sint; verum ut rerum notitia, quae fidei disciplina comparatur, multo certior atque ab omni errore purior in mentibus nostris insideat, quam si eas ipsas res humanae scientiae rationibus comprehensas animus intelligeret. Sed quanto praestan-

„natürlichen Lichte allein geleitet ist und die sichtbaren Dinge, die „Werke Gottes, zum Ausgangspunkt nimmt, sich nur nach und nach, „mit schwerer Mühe und nach langer Arbeit zur Betrachtung der „unsichtbaren Vollkommenheiten Gottes erhebt und so zur Erkennt„niß gelangt, daß Gott existire und daß er die erste Ursache und „der Urheber aller Dinge sei. Der Glaube dagegen erhebt und „kräftigt den Blick unserer Seele so sehr, daß sie ohne Anstren„gung den Himmel durchdringt, daselbst vom göttlichen Lichte sich „umgeben findet und in Folge dessen zuerst die Quelle des ewi„gen Lichtes selbst, dann alle geschaffenen Dinge in dieser Quelle „betrachten kann, so zwar, daß die Seele, wie der Fürst der Apo„stel sagt, aus Erfahrung weiß, sie sei zum wunderbaren Lichte „Gottes berufen, und daß sie voll Glück in ihrem Glauben „jubelt."

„Gott wohnt, sagt der Apostel, in einem unzugänglichen „Lichte, das kein Mensch sieht oder sehen kann. Um zur Majestät „Gottes hinzutreten, muß sich unsere Seele ganz von den Sinnen „frei machen. Das aber ist in diesem Leben durch die Kräfte der „Natur allein eine Unmöglichkeit."

„Gewiß, zu keiner Zeit hat Gott den Menschen ohne ein „Zeügniß von sich gelassen; er hat die Welt, wie der Apostel „sagt, mit Gütern angefüllt; er hat dem Himmel seinen Thau, „der Erde ihre Fruchtbarkeit, allem, was lebt, seine Nahrung, „dem Herzen des Menschen seine Freüde gegeben. Daraus lern„ten die Philosophen, von der Majestät Gottes nichts Niedriges „zu denken; aus seiner Idee jede Materie, jede grobe Beimengung „zu entfernen; ihm alles Gute und jede Tugend auf vollkommener „Stufe beizulegen: ihn als die lebendige und unerschöpfliche „Quelle aller Güte und alles Seins, aus der jede Vollkommen„heit der Geschöpfe herstammt, aufzufassen; ihn weise, einen Lieb„haber der Wahrheit, das Princip der Wahrheit zu nennen und

---

tior divini luminis cognitio censenda est, ad quam non communiter omnibus naturae contemplatio, sed proprie credentibus fidei lumen aditum patefecit? *De Fide et Symbolo fidei,* cap. II, quaest. VI.

„ihm alle übrigen Bezeichnungen beizulegen, welche die höchste „und absolute Vollkommenheit in sich begreifen; endlich ihn uner„meßlich, unendlich im Raume, in der Macht und in seiner Thä„tigkeit zu nennen.“

„Das sind die großartigen, von der Philosophie durch di: „Betrachtung der Natur entdeckten Züge in der Erkenntniß Gottes, „die vollkommen der Natur Gottes und der Auctorität der heili„gen Bücher entsprechen.“

„Indeß erkennt man die Nothwendigkeit einer göttlichen Un„terweisung allsogleich, wenn man bedenkt, daß der Glaube nich „allein auch den einfachsten und ungebildetsten Leüten unverzüglich „und klar die Erkenntnisse verschafft, zu denen, wie bereits gesagt „worden, die Gelehrten nur mit Aufwand von Zeit und Mühe „gelangen; sondern daß er überdies der Seele eine Erkenntniß „gibt, die so überzeügend und rein ist, daß der Verstand durch „das angestrengteste Denken nie zu einer solchen gelangt; daß mit „einem Worte das Licht des Glaubens den Glaübigen eine „Ordnung von göttlichen Erkenntnissen eröffnet, deren man durch „den Anblick der Natur nie theilhaftig wird.“

Das ist die Lehre des ökumenischen Katechismus. Hier ist die ganze Frage aufgegriffen, zurecht gerichtet, entschieden.

Jede Vernunft kann in Betreff der Erkenntniß Gottes, seiner Existenz, seiner Vollkommenheiten und seiner Unendlichkeit — bonorum omnium vim . . . immensam et infinitam virtutem — viele Wahrheiten aus sich selbst — ipsa per se — entdecken — investigare, investigatione cognoscere —. Was die andere Ordnung göttlicher Wahrheiten betrifft, jene Wahrheiten, die zum ewigen Leben führen, so vermag rücksichtlich ihrer die Vernunft durch das natürliche Licht allein gar nichts.

Die Vernunft sieht in einem gewissen Sinne Gott, sie betrachtet ihn — invisibilia Dei contemplatur —; aber dies geschieht nur aus seinen Werken — ab effectibus —; sie sieht ihn in den von ihm geschaffenen Dingen — ex rerum effectarum

investigatione —. Es ist das ein indirectes Schauen.[42]) Die christliche Weisheit dagegen — christiana philosophia —, die zu ihrem Princip den Glauben hat, durchdringt den Himmel und schaut die Quelle des ewigen Lichtes selbst — aeternum ipsum luminis fontem —; unser Geist gelangt zu Gott selbst hin — ut mens nostra ad Deum perveniat —, was in diesem Leben mit den Kräften der Natur allein unmöglich ist — cujus rei facultatem in hac vita naturaliter non habemus —. Das ist also ein directes Schauen, ein directes Erkennen der Quelle.

Noch einmal, das ist über den vorliegenden Punkt die Auffassung der katholischen Theologie zu allen Zeiten.

Nie wird man ein Motiv, nie eine Möglichkeit entdecken, die Vernunft entweder tiefer oder höher zu stellen, mag man sich nun auf die Vernunft selber oder auf den Glauben berufen.

VI.

Wir haben so eben gesehen, daß nach dem heiligen Thomas von Aquin und allen orthodoxen Theologen und auch nach der größten aller theologischen Auctoritäten, nach dem Katechismus des Concils von Trient, die menschliche Vernunft, selbst die individuelle, mit innerer Gewißheit und aus sich selbst einige Wahrheiten finden und beweisen kann, die von den Theologen Vorstufen zum Glauben — praeambula fidei — genannt werden und welche die eine von den beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen bilden.

Aber selbst in dieser Ordnung natürlicher Wahrheiten, die das eigenthümliche Gebiet der Vernunft ausmachen, gibt es Grenzen, welche dem Vermögen der Vernunft von der Theologie gezogen sind.

---

42) Per effectus non potest haberi notio Dei, quoad quid est, **directe et per se; indirecte** et per accidens potest haberi. Billuart, Dissert. I, art. II, *Utrum sit Deus.*

Der heilige Thomas von Aquin, der so energisch für die Macht der Vernunft einsteht, erkannte ebenso wohl auch die unleügbaren Schranken und die Schwächen, von denen wir alle Zeügen sind. Er behauptet, daß selbst in jener der beiden Ordnungen von Erkenntnissen, zu der die Vernunft gelangen kann, drei Dinge sich ereignen würden, wenn die Menschen nur das Vernunftlicht allein hätten, um zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. „Vor allem würden wenige Menschen die Erkenntniß Gottes ge„winnen. Sodann würde die geringe Zahl bevorzugter Philo„sophen nur nach vieler Arbeit dazu gelangen. Und endlich, da „in den Untersuchungen der menschlichen Vernunft meistentheils „ein Irrthum mit unterlaüft, so würden selbst die streng bewie„senen Wahrheiten den Geist noch im Zweifel lassen, weil man „die Kraft der Beweisführung nicht kennt und weil man that„sächlich eine so große Zahl verschiedener Systeme vor sich „sieht.“ 43)

Diese Behauptungen des heiligen Thomas von Aquin bedürfen keines Beweises; sie sind nur der einfache Ausdruck dessen, was Jeder in sich, um sich und in der Geschichte des menschlichen Geistes erkennt und sieht.

Ueber das also, was die natürliche Vernunft vermag und nicht vermag, läßt sich eine sehr einfache theologische Distinction aufstellen, deren Tiefe wir übrigens, wie ich hoffe, begreifen. Die natürliche menschliche Vernunft vermag ohne besondere Beihilfe der Gnade etwas, aber sie vermag nicht alles, nicht einmal in der natürlichen Ordnung von Wahrheiten. Die Theologie hat dies

43) Sequerentur tria inconvenientia, si hujusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus cognitio Dei inesset. Secundum inconveniens, quod illi, qui ad praedictae veritatis cognitionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur. Et ideo in dubitatione remanerent ea, quae sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant et praecipue cum videant, a diversis diversa doceri. *Contra Gent.*, lib. I, cap. IV.

so formulirt: „Ohne den besonderen Beistand der Gnade kann „der Mensch im Zustande des Falles mehrere Wahrheiten der „natürlichen Ordnung erkennen. — Um aber alle Wahrheiten „der natürlichen Ordnung zu erkennen, dazu ist die Gnade Gottes „dem gefallenen Menschen nothwendig.“ 44) Die erste dieser zwei Thesen ist einleüchtend. Die zweite laüft auf das hinaus, was Bossuet in dem schönen Satze ausspricht: „Die menschliche Weis„heit wird immer bei dem einen oder anderen Punkte stecken „bleiben.“ Fenelon drückt dies so aus: „Die Menschen haben, „wie ein Schriftsteller unserer Zeit vortrefflich bemerkt hat, nicht „Kraft genug, um ihrer Vernunft ganz zu folgen. „Auch bin ich durchweg überzeügt, daß Niemand ohne die Gnade „durch seine eigenen Kräfte die volle Beharrlichkeit, die volle „Ordnungsliebe, die volle Mäßigung, das volle Mißtrauen auf „sich selbst haben würde, das ihm selbst zur Auffindung derjenigen „Wahrheiten nothwendig wäre, zu denen das übernatürliche Licht „des Glaubens nicht erforderlich ist; mit einem Worte, jene na„türliche Philosophie, die ohne Vorurtheil, ohne Ungeduld, ohne „Stolz bis zum Ziele der rein menschlichen Vernunft „gelangen würde, ist ein philosophischer Roman. Nur „der Gnade traue ich es zu, daß sie die Vernunft, selbst innerhalb „der engen Schranken der Vernunft, in Auffindung der wahren „Religion leite.“ Das ist ein klarer Blick in die Sache, und werden wir dies weiter unten ausführlicher zu entwickeln haben.

VII.

Es gibt also eine bestimmte und streng gezogene Grenze, die der Macht der rein menschlichen Vernunft gesetzt ist. Sie vermag aus sich selbst etwas, aber sie vermag nicht alles, selbst nicht in

---

44) Potest homo lapsus, absque speciali gratiae auxilio, nonnullas ordinis naturalis veritates cognoscere. — Necessaria est Dei gratia homini lapso ad omnes veritates ordinis naturalis cognoscendas.

der Ordnung der natürlichen Wahrheit. Der Totalität der Wahrheiten wird sie der Natur der Sache gemäß nicht habhaft.

Aber noch einmal, sie vermag etwas; sie hat ihre eigene Gewißheit; sie findet, sie beweis't mit Gewißheit; sie erkennt bis zu einem gewissen Punkte mehrere natürliche Wahrheiten, nämlich: die Existenz Gottes, seine Attribute, die moralische Freiheit und die geistige Natur der Seele.

Doch muß man sich darüber wohl verständigen, was Vernunft, gesunde Vernunft ist, damit man nicht in den Irrthum verfalle, den man Rationalismus nennt. Man muß die sophistische Ignoranz verachten, welche die Vernunft betrachtet, als wäre sie von Gott und den Menschen unabhängig und als hätte sie an das Individuum allein anzuknüpfen.

Vor allem ist nichts im Menschen unabhängig. Selbst sein Sein hängt, damit es wirklich sei, von Gott ab, ebenso gut als sein Leben, seine Vernunft und alle seine Kräfte. Alle wahren Philosophen wissen das; alle reden — wir haben es gesehen — wie der heilige Thomas, und sagen, daß die Vernunft vom Lichte Gottes abhängt. „Die ewige Weisheit," sagt der heilige Augustin, „redet ohne Unterlaß zu jedem vernünftigen Wesen," und diese ewige und natürliche Ansprache Gottes in uns ist die Vernunft. Das Licht der Menschen, wie es im Evangelium genannt wird, das Wort, das jeden in die Welt kommenden Menschen erleüchtet, ist die Quelle der Vernunft. Vergessen wir nicht auf diesen Punkt; wir werden seine Consequenzen sehen.

Noch mehr: Wie erwacht thatsächlich die Vernunft in jedem Menschen? — Das Wort Gottes in der Seele ist die wahre Quelle der Vernunft; factisch erwacht dann die Vernunft, die noch im Zustand der Potentialität ist, in jedem neügebornen Menschen unter der Rede anderer Menschen durch die Manifestation ihrer schon gebildeten Vernunft. Der Mensch, der vernünftig geschaffen ist, entwickelt den Keim der Vernunft — einmal deshalb, weil Gott in dem natürlichen Lichte, das er in der Seele leüchten läßt, innerlich in jedem Menschen redet; dies ist die Lehre des heiligen Thomas: — dann deshalb, weil das menschliche Geschlecht durch die articulirte Sprache nach dem Ausdruck des heiligen Augustin

ihn anregt, daß er wirklich die Wahrheit verstehe, die er zu verstehen fähig ist.

Demnach entwickelt sich die Vernunft auf die nämliche Weise, welche nach der Lehre der katholischen Theologie auch die der Entwicklung des Glaubens ist.

Allererst kömmt der Glaube von Gott, er ist ein Geschenk Gottes — ex interiore instinctu Dei —. Er ist ein übernatürliches Licht, das der Mensch zurückweis't oder frei annimmt. An zweiter Stelle aber kömmt er nach dem heiligen Paulus vom Hören — fides ex auditu —. „Der Glaube," sagt der heilige Thomas von Aquin, stammt ursprünglich von jenem eingegossenen „Lichte, — fides principaliter ex infusione —; was aber seinen „bestimmten Inhalt betrifft, so stammt er aus dem Hören.[45]) „Zum Glauben gehören zwei Dinge: das eine ist die Bereit„willigkeit des Herzens, und diese leitet sich nicht vom Hören, „sondern von der Gnade her; das andere ist die bestimmte Er„kenntniß der Glaubensartikel, und diese kömmt vom Hören."[46])

So erleüchtet nun Gott innerlich, und die Kirche Gottes redet aüßerlich, und unter diesem doppelten Einfluß acceptirt oder verwirft der freie Mensch dieses Licht durch einen Act, der zugleich ein Act der Erkenntniß und des Willens ist.

Ebenso verhält es sich mit der Vernunft. Sie ist gleichsam ein Lichtkeim, den Gott in jeden Menschen hineinlegt; aber erst die articulirte Sprache, die von außen dazu kömmt, entfaltet den Keim.

Doch ist ersichtlich, daß sowohl in dem einen als in dem anderen Falle der Lichtkeim, den Gott in die Seele hineinlegt, das principale Element ist. Der Glaube stammt in seinem ersten Grunde von dem eingegossenen Lichte her — *fides prin-*

---

45) Fides principaliter est ex infusione; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu. 4. dist., 4. quaest. 2, 2.

46) Dicendum est, quod ad fidem duo requiruntur, quorum unum est cordis inclinatio ad credendum, et hoc non est ex auditu, sed ex dono gratiae; aliud est determinatio de credibili, et istud est ex auditu. *In Epist. ad Rom.* X, lect. 2.

cipaliter ex infusione —. Dieses Licht der Gnade ist im strengen Sinne das Princip des Glaubens. Was dagegen die Vernunft betrifft, so erklären der heilige Augustin und der heilige Thomas auf eine bewundernswerthe Weise, wie die Hingabe an die Wahrheit, worin gerade der Grund der Gewißheit liegt, aus jenem inneren Lichte hervorgehe, durch welches uns Gott vernünftig macht. „Tritt nicht nach außen heraus, sondern kehre in dich „selbst ein," sagt uns der heilige Augustin; „im inneren Men„schen wohnt die Wahrheit.[47] In allem dem, was die Vernunft „versteht, frägt der Geist nicht die Stimme, die außen erklingt, „um Rath, sondern die Wahrheit, die innerlich den Vorsitz führt: „Das Wort dürfte die Bestimmung haben, daß es uns mahne, „diese innere Wahrheit zu befragen."[48]

„Die Gewißheit unseres Wissens und Erkennens," sagt der heilige Thomas von Aquin, „leitet sich einzig von der Evidenz „dessen her, was gewiß genannt wird.[49] Nichts anderes, als „das natürliche Licht gibt uns die Gewißheit von dem, was wir „in diesem Lichte erkennen, wie zum Beispiel von den ersten Prin„cipien.[50] — Die Gewißheit über das, was man weiß, **schreibt „sich vom Lichte der Vernunft her, das von Gott innerlich dem „Menschen verliehen ist und durch das Gott in uns redet.** Vom „Menschen, der zu uns von außen redet, schreibt sie sich nur in „so ferne her, als der Unterricht die Schlüsse auf ihre Principien „zurückführt, was uns übrigens kein gewisses Wissen verschaffen „könnte, wenn nicht in uns von vorneherein die Gewißheit über

---

47) Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas. *De vera relig.*, cap. XXXIX.

48) De universis autem, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foras, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. *De Magistro*, cap. II, 18.

49) Certitudo, quae est in scientia et in intellectu, est ex ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur. 3. dist., art. II, qu. 3.

50) Per lumen naturale intellectus redditur certus de his, quae lumine illo cognoscit, ut in his principiis. *Contra Gent.*, lib. III, cap. CLIV.

„die Principien, worauf die Schlüsse zurückgeführt werden, vor„handen wäre.“ [51])

Und diese rationelle Gewißheit ist dem heiligen Thomas zufolge eine vollständige nach allen Seiten hin. „Sie bildet,“ sagt er, „ein solches Fundament der Wahrheit, daß nicht einmal ein „Schatten von Irrthum mit unterlaufen kann, wie dies zum „Beispiel bei den ersten Principien erhellt.“ [52])

Sowohl für die Vernunft als für den Glauben ist demnach immer das von Gott verliehene innere Licht, sei es das natürliche, sei es das übernatürliche, das principale Moment.

In dieser Hinsicht bringt Bossuet die Genesis der Vernunft und des Glaubens in eine glückliche Parallele. „Man darf sich „nicht denken,“ sagt er, „daß die Kinder, in denen die Vernunft „aufzuleüchten anfängt, deshalb, weil sie ihre Urtheile nicht zu „ordnen verstehen, unfähig seien, die Eindrücke der Wahrheit auf„zunehmen. Man sieht sie die Sprache in einem noch schwächeren „Alter erlernen; aber auf welche Weise sie dieselbe erlernen, womit „sie das Nomen und das Verbum, das Substantiv und das Adjectiv „unterscheiden, das wissen weder sie, noch können wir, die wir „auf die nämliche Weise gelernt haben, es erklären: so tief ver„borgen geht das vor sich. Fast ebenso erlernen wir die Sprache „der Kirche. In dem einen wie in dem anderen Zu„stande führt uns ein geheimes Licht: dort in der „Vernunft, hier im Glauben. Die Vernunft entwickelt sich

---

51) Dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur, **est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus**, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi in nobis esset certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur. *De Verit.*, quaest. II, art. 1.

52) Invenitur aliquod verum, in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in primis principiis. 2. dist. 25, art. 2.

„nach und nach, und mit dem Glauben, der in der Taufe einge-„gossen wird, geht es ebenso." [53])

In beiden Fällen gibt es also ein geheimes Licht im Grunde der Seele; das eine Mal in der Vernunft, das andere Mal im Glauben. In dem einen wie in dem anderen Falle ist dieses Licht das principale Element. Dann bringt die Sprache des menschlichen Geschlechtes den Keim der Vernunft, und die Sprache der Kirche den Keim des Glaubens zur Entwicklung.

Zur Entwicklung der Vernunft sind also drei Dinge nothwendig. Es ist eine Seele nothwendig, welche die Fähigkeit zu erkennen besitzt; es ist Gott nothwendig, die ausschließliche Quelle des Lichtes, die ihre Strahlen auf den Spiegel der Seele wirft. Diese aber kann Anfangs nicht schauen, wie das Auge des neugeborenen Kindes das Licht der Sonne nicht sieht. Sodann tritt die menschliche Sprache und der Ausdruck einer schon gebildeten Vernunft in die Mitte, wodurch die Seele zum Schauen angeregt wird und der dunkle Keim der Vernunft in einer tief geheimnißvollen Weise sich entwickelt.

Das ist die Genesis der Vernunft. Ist es nun für sie eine absolute Unmöglichkeit, daß sie sich anders entwickle? Kann Gott dieselbe nicht allein ohne die Beihilfe eines vernünftigen und redenden Menschen erwecken? Das zu behaupten wäre wenigstens verwegen, oder vielmehr, man kann es evidenter Maßen nicht behaupten, da Gott in der That, und er allein, die Vernunft des ersten Menschen entwickelt hat, wie denn auch er, und er allein, nach dem heiligen Thomas und der ganzen Theologie, ohne das Wort der Kirche, bei einem isolirten Menschen durch Offenbarung den Glauben entwickeln könnte.

Doch begnügen wir uns damit, hier zu constatiren, daß, unbeschadet der Ausnahme, folgendes die Regel ist. Die individuelle Vernunft ist im Menschen nicht eine absolute und unabhängige, unveränderliche, in sich selbst subsistirende, in Allen gleiche und identische Kraft: sie ist vielmehr in ihrem Princip und in

---

53) *Conf.* avec Claude.

ihrer Entwicklung, in ihrer Quelle und in ihrem Laufe nicht allein von uns selbst, sondern auch von Gott und der Gesellschaft abhängig. Von unserer Geburt an geben uns die Menschen durch die Mittheilung der Sprache eine Art vollkommen fertiger, mehr oder weniger entwickelter, mehr oder weniger reiner Vernunft, in der aber nothwendiger Weise alle wesentlichen Elemente der Vernunft enthalten sind. Sie bilden uns von außen, während Gott den lebendigen Quell der gewissen, ewigen, untrüglichen Urvernunft in uns strömen macht; und unter diesen Einflüssen gelangt die vernünftige und freie Seele, je nach ihrem Eifer oder ihrer Trägheit, ihrer Indifferenz oder Liebe zum Lichte, ihrer Sammlung oder Zerstreüung nach außen, bald mehr, bald weniger zum Anschluß entweder an die Urquelle, oder an jene bereits fertige Vernunft, oder an deren wesentliche Elemente, oder an eine verwilderte Entwicklung.

Von diesem Gesichtspunkte aus können wir leicht bestimmen, was gesunde oder was verkehrte und entartete Vernunft sei; mit anderen Worten: was die wahre Richtung der Philosophie oder deren Gegensatz sei. Wir können einen neüen und sehr bedeütungsvollen Schritt in unserer Studie über die Stellung der Vernunft zum Glauben und in der Analyse der beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen vorwärts thun; man wird nunmehr den Gang des Geistes nach der einen oder der anderen dieser Stufen und das, was wir das Streben nach der Weisheit in ihrem ganzen Umfange nennen, besser begreifen.

VIII.

Das Gesetz des Menschen lautet: „Du sollst den Herrn „deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner „ganzen Seele, aus deinem ganzen Geiste und aus allen deinen „Kräften.“ Dies ist das erste Gebot; das zweite, welches, wie das Evangelium sagt, diesem gleich ist, lautet: „Du sollst deinen „Nächsten lieben, wie dich selbst.“

Ich behaupte nun, daß dieses doppelte Gesetz, das den ganzen Menschen umfaßt, auch das Gesetz der Vernunft in sich einschließt und uns zeigt, wann sie gesund und wann entartet ist.

In der That, zwischen Gott, den Vater und das Princip der Vernunft, und die Gesellschaft, die er etwa die Mutter der Vernunft zu nennen hat, in die Mitte gestellt, muß der vernünftige und freie Mensch dieses Gesetz erfüllen, wenn er seine Vernunft nicht verderben, sondern sie gerade und gesund erhalten will. Ist das nicht eine ausgemachte Sache? Sobald das Individuum dazu kömmt, die Gesellschaft als Amme und Mutter seiner Intelligenz zu verachten und sich für größer zu halten, als die Menschheit und ihre Tradition; sobald er nicht mehr aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele den Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, die innere und bleibende Stimme Gottes, die Quelle, aus der alles Licht ihm zukömmt, achtet und liebt; so will das sagen, daß dieser Mensch anfange, seine Vernunft zu verderben und zu verkehren. Wenn er sich mehr und mehr im moralischen und intellectuellen Egoismus absperrt, so macht sich dieser Mensch immer unfähiger, ich sage nicht, klar zu sehen, sondern nur zu fühlen, daß die Quelle der Vernunft über ihm stehe und daß folglich der Geist hören und in Demuth gehorchen müsse. Wenn er gegen das Licht streitet und mit Böswilligkeit[54]) Beweise für das Licht und Zeügnisse für das Evidente verlangt; wenn er sich den Beruf beilegt, die Evidenz zu construiren und das Licht durch eigene Thätigkeit zu schaffen, anstatt es als den Lebenssaft seiner Thätigkeiten aufzunehmen; wenn er sich gewisser Maßen zum Urheber seiner Vernunft machen will, indem er sich über die Principien stellt, anstatt sich ihnen unterzuordnen: wenn ein Mensch, sage ich, auf diesem Wege ist, so hat er bereits „jenes bösartige Herz „radicalen Unglaubens“[55]) angenommen, von dem der heilige Paulus redet, und das mit dem lebendigen Gott bricht. Diese Seele ordnet sich bei der Bethätigung ihrer Vernunft nicht mehr der gött-

---

54) Insidiose. *Eccli.*, XXXII, 20.

55) Cor malum incredulitatis discedendi a Deo vivo. *Hebr.*, III, 12.

lichen Vernunft unter; in ihr ist die trügliche Vernunft, die annimmt und borgt, wie Fenelon sagt, getrennt von der unwandelbaren Vernunft, die gibt, zurechtweis't, erleüchtet; mit einem Worte, dieser Geist ist vom lebendigen Gott losgerissen.

Diese Seele ist sodann, wie ein heiliger Text sagt, „ent„wurzelt, zweimal todt.“ [56]) Sie ist nicht bloß mit der Vernunft zum Glauben nicht vorgeschritten, sie hat sich nicht bloß nicht eingewurzelt in das übernatürliche Licht, sondern sie hat auch, so viel von ihr abhängt, die natürliche Wurzel des Lichtes Gottes ausgerottet; jenen Glauben, jene eingeborne Kraft, von denen die Theologie und die Philosophie reden und die das Princip der Vernunft bilden, hat sie eingebüßt. Und gerade das ist der Ursprung der weit verzweigten sophistischen Tendenz, deren Ausschweifungen und Thorheiten in allen Jahrhunderten der Geschichte des menschlichen Geistes zur Schmach gereichen; eine Richtung, welche die Vernunft schlechthin auf den Kopf stellt und das Gegentheil aller Philosophie ist. In der That, ist die Anstrengung, Gott von sich zu stoßen, anstatt ihn zu suchen, die Anstrengung, das Licht sich, anstatt sich dem Lichte unterzuordnen, der Wille, das Evidente durch die Vernunft zu beweisen, anstatt durch das Evidente Licht über die Vernunft zu verbreiten; die Gewohnheit, das Bekannte zum Unbekannten zu machen, anstatt durch die Betrachtung des Bekannten zum Unbekannten vorzuschreiten; die unglaubliche Manie, die Wurzeln untergraben zu wollen, um sie von der Erde zu trennen, anstatt mit ihnen bis zu ihren Früchten aufzusteigen: ist das nicht im strengsten Sinne ein rückschreitender Gang der Vernunft? Jene aber, welche die Geschichte der Philosophie kennen, wissen, daß dies geschieht und unaufhörlich geschieht. Und warum? Weil die Seelen in der intellectuellen Ordnung das Gebot nicht beobachten, das uns Gott über alles und die Menschen wie uns selbst zu lieben befiehlt. Durch einen geheimen, zur Gewohnheit gewordenen, aber oft unbewußten Stolz will der Geist sich über die Menschen und über Gott erheben. Das heißt

56) Eradicatae, bis mortuae. *Jud.*, 12.

alles umstürzen, alles verkehren. Es ist das eine Nachahmung der Sünde des Teüfels und die Quelle der diabolischen Weisheit, von welcher der heilige Jakobus redet und die nichts anderes ist, als ein Streben im entgegengesetzten Sinne der Weisheit, eine in der Abkehr von Gott unternommene Arbeit.

Die Vernunft im Menschen kömmt also manchmal dazu, daß sie an ihrem Princip zweifelt; andere Male geht sie bis zum entschiedenen Bruch mit diesem Princip.

In einem Philosophen der Gegenwart finden wir eine kraftvolle Schilderung dieser zwei Stufen des geistigen Verfalls. Die Stellen aus ihm werden dem Leser dazu verhelfen, daß er den Sachverhalt dieses furchtbaren Zustandes besser begreife. „Wir „glauben," sagt Jouffroi, „das ist eine Thatsache; haben „wir aber einen Grund dafür, das zu glauben, was „wir glauben? Ist das in der That die Wahrheit, was wir „als die Wahrheit ansehen? Ist dieses Universum, das uns um„gibt, sind die Gesetze, die wir darin herrschen sehen und die wir „uns zu entdecken plagen; ist jene mächtige, weise und gerechte „Ursache, die wir auf den Glauben unserer Vernunft „hin im Hintergrunde dieses Universums suchen; sind diese Prin„cipien von Gut und Bös, welche die Menschheit achtet und die „sich uns als das Gesetz der moralischen Welt darstellen: ist nicht „all das eine Taüschung, ein consequenter Traum? und steht es „nicht mit der Menschheit, wie mit all dem, und mit uns, die wir „diesen Traum traümen, wie mit den übrigen Dingen? Es ist „dies eine schreckenerregende Frage, ein schauderhafter Zweifel, „der sich im einsamen Denken jedes reflectirenden Menschen er„hebt." [57])

Man sieht daraus, daß derjenige, der diesen Zweifel beschreibt, ihn wenigstens auf Augenblicke selber theilte, weil er anderswo es „eine befremdende Taüschung der gegenwärtigen „Philosophen nennt, wenn sie fortan darauf beharren, das unmög„liche Problem der absoluten Wahrheit zu lösen und durch den

57) Jouffroi: *Melang. philosoph.*, 2e edit., pag. 187.

„menschlichen Verstand einen Zweifel zu zerstreüen, der nie ge„hoben werden kann, da er den menschlichen Geist gänzlich rathlos „macht.“ [58])

Wollen wir aber sehen, wie der nämliche Denker den geistigen Zustand beschreibt, der eintritt, wenn man von diesem Zweifel durch die Negation, durch die Annahme, daß es keine absolute Wahrheit gebe, ausgeht. „Wenn unser Mund,“ sagt er, „diese „Hypothese aussprechen kann, so kann unser Geist sie nicht be„greifen. Denn wenn bestimmte Dinge existiren, so existiren sie „auf eine bestimmte Weise, und es bestehen unter ihnen bestimmte „Beziehungen; es ist also absolut wahr, daß sie existiren, daß sie „auf eine bestimmte Weise existiren, und daß sie bestimmte Be„ziehungen unter einander haben. Wenn dagegen nichts existiren „würde, so wäre es absolut wahr, daß nichts existirt. Wenn also „eine absolute Wahrheit nicht existiren sollte, so „müßten bestimmte Dinge zu gleicher Zeit existiren und nicht exi„stiren, müßten zu gleicher Zeit bestimmte Existenzweisen haben „und nicht haben, und müßten zu gleicher Zeit in bestimmten Be„ziehungen zu einander stehen und nicht stehen. Das aber ist „ein Widerspruch. Wenn etwas existirt, so gibt es eine absolute „Wahrheit; wenn nichts existirt, so gibt es wieder eine. Wer dies „leügnet, daß es eine absolute Wahrheit gibt, der leügnet zugleich „die Realität und das Nichts oder behauptet vielmehr die Coexi„stenz dieser zwei Dinge. Die Sprache selbst weigert sich, einen „Ausdruck für eine solche Absurdität zu bieten; sie ist gezwungen, „den Gegensatz der Existenz, das Nichts, existiren zu lassen!“ [59]) Jouffroi wußte recht gut, daß alle diese Absurditäten oder vielmehr dieser Wahnwitz, während er so sprach, in Deütschland von Hegel wörtlich vorgetragen wurde, und daß die gelehrteste unter den Nationen diesen Unterricht annahm.

In Folge des bösen unglaübigen Herzens also, das mit dem lebendigen Gott und mit der menschlichen Gesellschaft

58) Préface des *Oeuvres de Reid* (pag. 190 — 192).

59) Jouffroi: *Melanges philosoph.*, 2e édit., pag. 210.

bricht und folglich den Geist von seinem Princip und seiner nothwendigen Wurzel lostrennt, kann die Vernunft im Menschen ausarten.

Das ist die corrumpirte Vernunft. Was ist nun die gesunde Vernunft?

Die gesunde Vernunft ist die eines Menschen, der, wie jeder andere Geist das uns alle erleüchtende Licht aufnimmt und dabei das Gesetz gegen die Gottesvernunft, wie Bossuet sich ausdrückt, beobachtet, d. h. sie liebt und mit allen Kräften sucht. Die gesunde Vernunft ist die eines Menschen, der im Mysterium der Seele und des Gewissens alles das thut, was er kann, um sich der göttlichen Vernunft, seinem Princip und seiner Quelle, unterzuordnen.

Worin besteht aber genau diese Unterwerfung, die uns in der natürlichen Ordnung an den lebendigen Gott anbindet?

Dies ist der Gegenstand, den wir des Näheren studiren müssen.

Drittes Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

(Fortsetzung.)

I.

Man muß wissen, daß selbst in der natürlichen Ordnung eine Art Glaube besteht, der durch seine innere Auctorität unseren Geist zur Beistimmung zwingt. Es gibt ein intellectuelles Gewissen, wie es ein moralisches Gewissen gibt; und wie die Stimme des moralischen Gewissens die Stimme Gottes ist, so ist auch die Stimme des intellectuellen Gewissens die Stimme Gottes. Dieser Punkt ist von solcher Wichtigkeit, daß man ihn nicht genug beherzigen kann.

Untersuchen wir nun, worauf einerseits die Theologie und andererseits die Philosophie sich stütze, wenn sie die Existenz des natürlichen Glaubens behauptet.

Man lies't in der heiligen Schrift den merkwürdigen Satz: „In allen deinen Werken glaube fest deiner Seele. Denn das „heißt in Gottes Geboten wandeln. Wer Gott glaubt, erfüllt „das Gesetz.“ [1])

---

1) In omni opere tuo crede ex fide animae tuae; hoc est enim conservatio mandatorum. Qui credit Deo, attendit mandatis. *Eccli.*, XXXII, 27. 28.

Hier handelt es sich evidenter Maßen nicht von dem Glauben, dessen Princip das übernatürliche Licht und dessen Norm die katholische Kirche ist; es handelt sich hier um jenen Glauben, dessen Princip das natürliche Licht ist, das jeden Menschen im Gewissen und in der Vernunft erleüchtet.

Der heilige Text, sagen die Commentatoren, redet hier nicht von dem theologischen Glauben, von dem übernatürlichen christlichen Glauben — fides supernaturalis christiana —, sondern von jenem, dessen Inhalt ein praktisches Gebot des Gewissens ist — fides, quae est practicum conscientiae dictamen —, den man auch moralischen Glauben, praktischen Glauben für die einzelnen Fälle — fides moralis et particularis practica — oder endlich feste Zuversicht der Seele auf Gott — certa animi fiducia in Deo — nennt. Was den theologischen Glauben betrifft, so kann man nicht sagen: Folge „im Glauben den Bewegungen deiner Seele, glaube „zuversichtlich deiner Seele — crede ex fide animae tuae —"; sondern man muß von ihm sagen: „Glaube der Gottheit." Der theologische Glaube hat Gott selbst und Gott allein zu seinem Objecte, nicht die Seele, während der natürliche Glaube, das Princip der Vernunft, es mit der von Gott erleüchteten Seele zu thun hat. Es ist dies erst indirect ein Glaube gegen Gott.

Das ist auch der Sinn von dem Texte des heiligen Paulus: „Alles, was nicht aus dem Glauben stammt, ist Sünde — omne „autem, quod non est ex fide, peccatum est." — [2]) Die Kirche selbst hat über diesen Punkt eine Entscheidung gegeben; denn sie hat den Satz des Bajus verdammt: „Alle Werke der Unglaübigen — d. h. derjenigen, die den übernatürlichen christlichen „Glauben nicht haben — sind Sünden." [3]) Wenn der heilige Paulus sagt: „Alles, was nicht aus dem Glauben stammt, ist „Sünde," so wollte er nicht vom christlichen übernatürlichen Glauben reden, was schon aus dem Contexte hervorgeht. Demnach redet er evidenter Maßen von jenem natürlichen Glauben,

2) *Rom.*, XIV, 23.

3) Omnia opera infidelium sunt peccata. *Prop.*, 35. Baji.

dessen Princip die Stimme Gottes im Gewissen und in der Vernunft ist.

Die Theologen reden vom natürlichen Glauben oftmals unter einem anderen Namen. Wenn die heilige Schrift sagt: „Der Unsinnige spricht in seinem Herzen, es gibt keinen Gott;" so ist einleüchtend, daß die Worte „sinnig" und „unsinnig" die Seele bedeüten, welche diesen Glauben hat oder nicht hat. Ebenso verhält es sich, wenn der heilige Augustin sagt: „Wir haben im inneren „Menschen einen anderen Sinn, der von viel höherer Natur ist, „als der aüßere; ich meine jenen Sinn, durch den wir, was recht „und unrecht ist, von einander unterscheiden." [4]) Es ist ersichtlich, daß der heilige Augustin hier von dem redet, was Perrone „den Glauben nennt, dessen Inhalt ein praktisches Gebot des Ge„wissens ist." Desgleichen leüchtet ein, daß dieser letztere Theolog die nämliche innere Thatsache erkannte, wenn er im Allgemeinen von dem Gefühlsvermögen redend also sagt: „Wir wollen durch„aus die Gefühle nicht in Abrede stellen, welche die wohlthätige „Hand des Schöpfers in das Herz des Menschen gelegt hat, um „ihn auf eine leichtere und süßere Weise zur Wahrheit, zur Ge„rechtigkeit und Ordnung zu führen. Wir nehmen einen geisti„gen Sinn an — sensum rationalem —, welcher den Geist zum „Wahren hindrängt und sich daran erfreüt. Wir nehmen einen „moralischen Sinn an, der seiner Natur nach das billigt, was „recht und sittlich gut ist und daran Gefallen findet, das Böse „aber verdammt und verabscheüt. Wir nehmen einen ästheti„schen Sinn an, vermöge dessen der Mensch die Ordnung und „das Schöne überall lieben und kosten kann. Wer diesen drei„fachen Sinn, den Gott selbst in das menschliche Herz gelegt hat „und der in jenem allgemeinen und unbesiegbaren Zug des Be„gehrbaren und Erkennbaren, welcher den Menschen nie verläßt, „seinen Ursprung hat; wer diesen dreifachen Sinn aus der Seele

---

4) Habemus enim alium interioris hominis sensum, isto longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus.

„herausreißen wollte, der würde die menschliche Natur verstümmeln „und derselben ihr wesentlichstes Element nehmen.“ [5])

Jener Sinn, den der Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, das Gott ist, in uns erweckt, ist der göttliche Sinn; und jener Sinn, vermöge dessen wir unmittelbar das Gute und das Böse unterscheiden, ist das praktische Gebot des Gewissens, das unser Auctor Glaube nennt.

II.

Wir finden indeß in der heiligen Schrift ein Capitel, das auf die vorliegende Frage das schönste und hellste Licht wirft. Möge man mit uns einen Augenblick lang diesen göttlichen Text betrachten.

„Gott schuf den Menschen aus Erde und gestaltete ihn nach „seinem Bilde.“ [6]) Die Schöpfung des menschlichen Leibes und der menschlichen Seele, die nach dem Bilde Gottes gestaltet wurde, ist hiemit vollendet.

„Sodann führte Gott den Menschen neüerdings in dieses Bild „ein und umkleidete ihn nach seiner Art mit Kraft.“ Es hält schwer, in diesem zweiten Verse die Erhebung des Menschen zum übernatürlichen Leben zu mißkennen. Nachdem der heilige Auctor von der Schöpfung gesprochen hat, so spricht er allsogleich von dieser neüen Schöpfung, in der Gott sein Geschöpf ergreift, es sich zuwendet, zu sich hinführt und es nach seiner Art mit Kraft umkleidet, d. h. mit seiner eigenen Kraft umkleidet.

Bald darauf redet der heilige Text von der Erkenntniß und dem Sinne, die Gott den Menschen gegeben hat, und da wird der Unterschied zwischen den beiden Ordnungen, der natürlichen und der übernatürlichen, sogleich evident.

5) Perrone. — Pariser Ausgabe, tom. II, pag. 1330.

6) Deus creavit de terra hominem et secundum imaginem suam fecit illum. Et iterum convertit illum in ipsam et secundum se vestivit illum virtute. *Eccli.*, XVII, 1. 2.

„Er schuf ihnen die Wissenschaft des Geistes ein und erfüllte „ihr Herz mit Sinn, zeigte ihnen das Gute und Böse. Sein „Auge hielt er auf ihre Herzen hingewendet, um sie die Größe „seiner Werke kennen zu lehren, damit sie seinen heiligen Namen „loben, ihn in seinen Wunderthaten verherrlichen und die Schönheit „seiner Werke erzählen sollten." 7)

Hier ist offenbar die Rede vom natürlichen Lichte, das uns Gott in seinen Werken erkennen läßt. Es handelt sich hier um die vermöge der Schöpfung dem Menschen verliehene Erkenntniß, welche die Vernunft ist, und um jene Unterscheidung zwischen Gut und Bös, welche das Gewissen ist. Jener Sinn also, mit dem Gott das Herz erfüllt, indem er sein Auge auf dasselbe hinwendet, ist der von uns besprochene natürliche Sinn, der dem Menschen die Größe Gottes in seinen Werken fühlen macht und ihm zeigt, wie er sich von der geschaffenen Schönheit bis zu ihrem Schöpfer erheben soll.

Das Folgende aber gehört offenbar der übernatürlichen Ordnung an.

„Zu all dem hat er noch seinen Unterricht hinzugefügt und „ihnen das Gesetz des Lebens als Erbe vermacht. Einen ewigen „Bund hat er mit ihnen geschlossen, seine Gerechtigkeit und seine „Urtheile ihnen geoffenbart. Ihr Auge sieht die Schönheit seiner „Herrlichkeit und ihr Ohr hat die Auszeichnung, daß es seine „Stimme hört." 8)

Dieses über die Natur beigegebene Geschenk, dieses Erbe des Lebensgesetzes, dieser ewige Bund, diese Gerechtigkeit Gottes;

---

7) Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent: et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus. *Ibid.*, 6 — 8.

8) Addidit illis disciplinam et legem vitae haereditavit illis. Testamentum aeternum constituit cum illis, et justitiam et judicia sua ostendit illis. Et magnalia honoris ejus vidit oculus illorum, et honorem vocis audierunt aures illorum. *Ibid.*, 9 — 11.

dieses Schauen der Größe Gottes nicht mehr in seinen Werken, sondern in seiner eigenen Herrlichkeit, die sie mit ihren Augen erblicken; diese Auszeichnung, seine Stimme mit eigenen Ohren zu hören: alles das ist übernatürlich.

Wenn man diesen Text vollständig nimmt, so gewahrt man in ihm klar die durchschneidende Distinction zwischen dem, was natürlich, und dem, was übernatürlich ist; man sieht, daß jener Sinn, mit welchem Gott unser Herz erfüllt, indem er es mit dem Blicke seines Auges trifft, eben wenn er die geschaffene Erkenntniß in uns hineinlegt, rein der natürlichen Ordnung angehört, und daß man deshalb einen natürlichen göttlichen Sinn und einen übernatürlichen göttlichen Sinn unterscheiden muß, wie man eine natürliche und übernatürliche Erkenntniß, eine natürliche und übernatürliche Liebe Gottes unterscheidet. Daraus dürfte folgen, daß jede von den drei Kräften der Seele auf eine zweifache Weise zu Gott gelangen könne, auf eine natürliche und auf eine übernatürliche, und daß zwischen den beiden Ordnungen ein vollkommener Parallelismus besteht. Der heilige Joannes sagt: „Der Sohn Gottes hat uns einen Sinn zur Erkenntniß „des wahren Gottes gegeben." [9]) Dieser übernatürliche göttliche Sinn, d. h. der Glaube oder das Princip des Glaubens ist das Correlativ zu einem wesentlichen Element der menschlichen Natur, zu dem natürlichen göttlichen Sinne, von dem der heilige Text redet und durch den wir Gott in seinen Werken erkennen. Und dieser natürliche göttliche Sinn ist eben der natürliche Glaube, von dem der heilige Paulus spricht; ein Glaube, durch den man seiner Seele glauben muß, wie die heilige Schrift sagt; ein Glaube, den die Theologie „ein praktisches Gebot des Gewissens" nennt.

So hat also das Wort „Glaube" in der Theologie einen doppelten Sinn. Man unterscheidet einen christlichen übernatürlichen Glauben, dessen Princip das übernatürliche von Gott

---

9) Filius Dei venit et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum. I. *Joann.*, V, 20.

verliehene Licht ist, und einen natürlichen Glauben, dessen Princip jenes Licht ist, das jeden in die Welt eintretenden Menschen im Gewissen und in der Vernunft erleuchtet, und es ist dies „ein natürlicher menschlicher Glaube, der im Individuum gleichsam „die Basis der menschlichen Vernunft bildet." [10])

III.

Was denken nun die Philosophen darüber?

Von Aristoteles angefangen gebrauchen die Philosophen dieses Wort durchgehends, um die unwillkürliche, unmittelbare Zustimmung zu den ersten unbeweisbaren Principien sowohl der speculativen als der praktischen Vernunft auszudrücken.

„Das Princip der Demonstration," sagt Aristoteles, „ist nicht „eine Demonstration — *ἀποδειξεως ἀρχη οὐκ ἀποδειξις* —; ebenso „ist das Princip der Wissenschaft nicht selbst eine Wissenschaft „— *οὐδ' ἐπιστημης ἐπιστημη* —. Da alles Wissen discursiv ist, „so gibt es von den Principien kein Wissen — *των ἀρχων ἐπι-* „*στημη μεν οὐκ ἀν εἰη* [11]) —." Die gewissen und ersten Principien sind diejenigen, die durch sich selbst zum Glauben bewegen, ohne ihre Gewißheit von anderswoher zu erborgen — *τα μη δι' ἑτερων ἀλλα δι' αὑτων ἐχοντα την πιστιν* —. Wenn die Rede von diesen Principien ist, so kann man nicht mehr nach dem Warum fragen — *οὐ δει ἐν ταις ἐπιστημονικαις ἀρχαις ἐπιζητεισθαι το δια τι* —; jedes Princip verschafft sich in sich selbst Glauben — *ἀλλα ἑκαστην των ἀρχων αὐτην καθ' ἑαυτην εἰναι πιστην* —. Man kann sie nicht beweisen, man kann kein Wissen von ihnen haben, es ist unmöglich, etwas über sie zu sagen — *ἀδυνατον εἰπειν τι περι αὐτων* —, und zwar gerade deshalb, weil sie allem anderen vorangehen. [12])

---

10) *De la Grâce et de la Nature,* par M. l'abbé Rohrbacher, p. 96.

11) *Post. analyt.,* 19.

12) *Topic.,* I, 1. 2.

Wie kömmt man nun zu diesen Principien? Durch die Erfahrung, die das in der Seele verborgene Universale weckt — *ἐκ δ' ἐμπειριας ἢ ἐκ παντος ἠρεμησαντος του καθολου ἐν τῃ ψυχῃ* —. Der Geist gewinnt diese Principien durch eine inductive Bewegung — *τα πρωτα ἐπαγωγῃ γνωριζειν ἀναγκαῖον* —, durch welche eben die sinnliche Wahrnehmung das Universale in der Seele aufdeckt — *και γαρ και αἰσθησις οὑτω το καθολον ἐμποιει* [13]) —. Diese inductive Bewegung, die in der Seele die allgemeinen Begriffe weckt, ist gleichsam ein Act des rationellen Glaubens, durch den man die ersten Principien bestimmt.

Und in der That, diese nothwendige Zustimmung im Lichte der Erkenntniß [14]) zu den ersten unbeweisbaren Principien, von denen man keine Wissenschaft haben und über die man nichts sagen kann, die aber von den Sophisten geleügnet werden, weil sie vergebens dafür einen Beweis suchen, diese Zustimmung nennt Aristoteles überall, wo er davon redet, einen Glauben — *πιστις* —. Er gebraucht das nämliche Wort, welches nachher bei den Vätern der Kirche die höhere Bedeütung „christlicher Glaube" bekam. Aristoteles versteht unter diesem Worte nicht eine blinde Meinung; er denkt sich vielmehr darunter die Zustimmung des Geistes an das Evidente im Lichte der Erkenntniß. Uebrigens nimmt der heilige Thomas es im nämlichen Sinn, wenn er sagt: „Wie der „Mensch durch das natürliche Licht der Vernunft den ersten Prin„cipien beistimmt, ebenso pflichtet er durch das Licht des Glaubens, „das von Gott in die Seele gegossen ist, den Wahrheiten des „Glaubens bei." [15]) Und Thomassin versteht es ebenso, wie der heilige Thomas, wenn er den Glauben die Zustimmung zur Evidenz der ersten Principien nennt.

---

13) *Post. analyt.,* 19.

14) *Ibid.*

15) Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his, quae conveniunt virtuti illi. Et hoc modo etiam per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his, quae sunt fidei. 2ª, 2ªᵉ, quaest. II, art. 3, ad 2.

Von den Christen gedrängt, sind die alexandrinischen Philosophen auf diesem Wege weiter gegangen und haben die Keime entwickelt, die über diesen Punkt in Aristoteles und Platon liegen. Proklus hat darüber schöne Dinge gesagt, die Thomassin citirt und approbirt. Und der heilige Athanasius stellt in seinem Leben des heiligen Antonius diese Lehre sehr glücklich ans Licht. Er erzählt, daß der heilige Antonius, der auf einer Reise nach Alexandrien einige Philosophen zum christlichen Glauben bekehren wollte, damit begann, zu ihnen über den natürlichen philosophischen Glauben zu reden, indem er sagte, „daß dieser Glaube unter „allen Arten der Erkenntniß die sicherste sei — ἡ δια πιστεως „ἐνεργεια ... ταυτην εἰναι την ἀκριβη γνωσιν —." Darauf legte er ihnen wörtlich die Frage vor: „Welche ist in allen Dingen, „und namentlich, wenn es sich um Gott handelt, die vollkommenste „Art der Erkenntniß? Ist es der Weg der Demonstration oder „die Bethätigung des Glaubens in der Seele? Und was ist „früher, der Act des Glaubens oder die Verstandesdemonstra„tion? Die Philosophen antworteten unverzüglich: Der Act des „Glaubens." [16]) Die Frage war vom heiligen Antonius gut gestellt; und die Philosophen haben nach Aristoteles und Platon vortrefflich geantwortet.

Außerordentlich viel ist aber in der neüeren Philosophie über diesen Punkt gearbeitet worden.

Cartesius hat gesagt: „Ich glaube an die Existenz der Welt, „weil Gott wahrhaftig ist und mich nicht taüschen kann." [17]) Das

16) Τα πραγματα, και μαλιστα ἡ περι του θεου γνωσις, πως ἀκριβως διαγινωσκεται, δι' ἀποδειξεως λογων, ἡ δι' ἐνεργειας πιστεως; και τι πρεσβυτερον ἐστιν, ἡ δι' ἐνεργειας πιστις, ἡ δια λογων ἀποδειξις. Div. Athan. *Ex vita s. Antonii.*

17) Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi sive ideas rerum sensibilium recipiendi et cognoscendi. Sed ejus nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me sive in alio, facultas istas ideas producendi. Atque haec sane in me esse non potest ..., ergo superest, ut sit in aliqua substantia a me diversa. Haec substantia vel est natura corporea, ... vel

ist eine Uebertreibung und Cartesius ist hier über die Grenzen der gesunden Theologie sowie der gesunden Philosophie hinausgegangen. Er machte einen Umweg und stellte eine Untersuchung an, um an die Existenz der Welt glauben zu können, während der natürliche rationelle Glaube, von dem Aristoteles geredet hat und Cartesius reden hört, unmittelbar ist und ohne die fremdartige Zuthat einer Prüfung geradezu sein Object erfaßt, da eben sein Object eine unbeweisbare Urthatsache ist. Indem aber Cartesius die Prüfung zwischen diesen Glauben und sein Object schob, läßt er den Idealisten und Skeptikern Raum, die Existenz der Körper zu leügnen. Unmuthig über diese Maßlosigkeit wollte Kant der Wahrheit wieder zu ihrem Rechte verhelfen; er ging daran, diesen Skepticismus und diesen Idealismus in seiner Wurzel zu zerstören. Um dies zu bewerkstelligen, unterscheidet er die abstracte Vernunft, in wie fern sie getrennt ist vom natürlichen Glauben, der sie gesund, solid und gerade macht; diese abstracte Vernunft unterscheidet er von der gesunden, geraden Vernunft, die sich auf diesen rationellen Glauben stützt, den er „Vernunftglaube" nennt und der, wie er sagt, allein der Seele ihre Orientirung geben kann. [18])

Ungeachtet seiner hervorragenden Fähigkeiten ist aber Kant doch ein ungeschickter, unbeholfener und verworrener Professor, der in der ersten Hälfte seiner Demonstration sich den Weg versperrt, in der zweiten den Athem verliert und durch diese auf die Spitze getriebene Distinction dem ganzen Schwarme von Sophisten, die

---

ipse Deus, vel aliqua creatura corpore nobilior. Atqui cum Deus non sit fallax, omnino manifestum est, illum nec per se immediate istas ideas mihi immittere, nec etiam mediante aliqua creatura — corporibus nobiliore —. Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc cognoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum, illas ideas a rebus corporeis emitti, non video, qua ratione posset intelligi, ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur. Ac proinde res corporeae existunt. *Medit.* VI.

18) In seiner Abhandlung: „Was heißt sich im Denken orientiren?"

in Deütschland aufstehen, Thür und Thor öffnet. Gerade diese vom vernünftigen Glauben künstlich losgetrennte Vernunft machen sie zu ihrem Aushängschilde, wie wenn die Vernunftkraft für sich allein die Vernunft, die wahre, ganze Vernunft wäre; und sie bedienen sich derselben, um alles zu zerstören. Und sie rechtfertigen Kant hierin, weil sie, ausgehend von dieser mißorientirten Vernunft, in der That dahin gekommen sind, die ersten, gewissen, unbeweisbaren Principien sowohl der theoretischen als der praktischen Vernunft zu leügnen, wie wir das heützutage sehen; so zwar, daß sie geradezu die zwei Axiome in Abrede stellen, die Aristoteles als die letztmögliche Stufe der Evidenz angeführt hat, nämlich daß es zwischen dem Ja und dem Nein kein Mittelding gebe, und daß es unmöglich sei, daß das nämliche Ding zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann.

Unterdeß aber suchen die ruhigeren Geister den gesunden Sinn aufrecht zu halten. Die Schotten analysiren geduldig den Gedanken und finden in der That, daß in dem, was die Urthatsachen und Urprincipien des Geistes betrifft, von Anfang an fort und fort ein Element unmittelbarer, unwillkürlicher, von aller Forschung unabhängiger Zustimmung existirt, und dieses Element nennen sie Glaube. Diese Thatsache und deren Entwicklung ist vielleicht das einzige nutzbringende Resultat der schottischen Philosophie. Indeß ist es ein Resultat von großer Wichtigkeit; es ist ein Schritt vorwärts in der Rückkehr zur Wahrheit.

Doch eine neüe Entdeckung ist dies nicht; unsere Theologie, wie man sehen konnte, hat all das schon längst gewußt; sogar Aristoteles hatte es schon begriffen.

IV.

Ganz besonders ausgezeichnet ist in diesem Punkte Thomassin. Mag man ihn als Theologen oder als Philosophen betrachten, so hat er jedesmal, und meines Wissens er allein, über diesen wichtigen Punkt alles gesagt. Man möge sich an sein Capitel

erinnern, das den Titel führt: „Ueber der Erkenntnißkraft gibt „es tiefer in der Seele einen geheimnißvollen Sinn, mit welchem „Gott mehr berührt oder gefühlt, als gesehen oder erkannt wird.“ 19) Thomassin spricht diesen Gedanken oft aus, denn er hält fest an ihm und zwar mit gutem Grunde. In seinem Tractat über Gott drückt er sich folgender Maßen aus: „Wenn die Seele sich „von den Zerstreüungen und Befleckungen der Sinne frei gemacht „und, sich selbst zurückgegeben, ihre Würde wieder erlangt hat, so „ahnt und fühlt sie vermöge einer Art eingeborenen Vorherwissens „das höchste, unnennbare und unbegreifliche Princip. 20) Sie fühlt „es durch ein inneres und verborgenes Gefühl, durch das wir mit „dem im Inneren der Seele, wo er das Leben unterhält, immer „gegenwärtigen Gott in Berührung treten. Aber dieser unkörper- „liche und göttliche Contact ist der dunkelste Punkt in der Er- „ziehung der Geister; mehr durch Erfahrung als durch Discussion „kann man etwas davon verspüren. Ohne irgend ein Mittelglied „geht unsere Seele vom höchsten Princip aus, und sie wird von „Gottes Meisterhand, um mich so auszudrücken, gefaßt, berührt und „gebildet. Da aber jeder Contact wechselseitig ist, so fühlt und be- „rührt auch die Seele ihrerseits Gott, es sei denn, daß sie in kei- „ner Weise von dem Netze der Liebe zu aüßerlichen und niederen „Dingen gleichsam wie von einer Rinde umzogen ist.“ 21)

---

19) Man sehe unsere Erkenntniß Gottes Bd. I, p. 364 u. Anmerk. 27.

20) Vaticinio quodam et quasi conscientiae innato praesagio, quo mens exterioribus et inferioribus omnibus tamquam inquinamentis quibusdam expurgata et sola sibi reddita, naturae suae ingenium et praestantiam totam obtinens, naturaliter ominatur *sentit*que summum aliquid et inenarrabile et inexcogitabile principium. *De Deo*, lib. VI, cap. V, 7.

21) Tactu quodam arcano et intestino, quo praesentissimum et intimis medullis animae incubantem Deum contrectamus; sed hujus contactus incorporei, imo divini, occultissima disciplina est et experiendo magis quam disserendo comprobanda. Mens enim ut nullo intermedio manat a summo principe Deo ejusque manu, ut ita dicam, opifice contingitur et contrectatur et formatur: ita et ipsa, quoniam

Welches ist aber der Name für diesen göttlichen Contact und diesen göttlichen Sinn? Er heißt, nach Thomassin, Glaube, natürlicher Glaube in dem Sinne, wie ihn die alexandrinischen Philosophen verstanden, an die sich der heilge Antonius wendete; Glaube in dem Sinne, wie nach Proklus, den Thomassin citirt, Platon in seinem Buche über die Gesetze ihn versteht. Und hier unterscheidet unser Auctor eine mehrfache Bedeütung des Wortes Glaube. „Es gibt einen Glauben," sagt er, „durch den die be„vorzugten Seelen, in den Frieden der höchsten Seligkeit einge„gangen, Gott besitzen und seiner sich erfreüen: Es ist aber dieser „Glaube sehr verschieden von jenem ganz menschlichen Glauben, „vermöge dessen wir die Dinge, von denen wir keine Gewiß„heit haben, wenigstens muthmaßender Weise annehmen; des„gleichen verschieden von jenem Glauben auf höherer Stufe, „vermöge dessen unser Geist ohne Prüfung und Beweis dem evi„denten Lichte und der unmittelbaren Gewißheit der ersten Prin„cipien beipflichtet. Dieser letztere Glaube, von dem ich hier rede, „steht vor und über den beiden anderen Arten. Tief in der „Seele verborgen läßt er uns mit Sicherheit das wissen, was „man nicht wissen kann, das schauen, was man nie hat schauen „können, und das ergreifen, was man nicht begreifen kann."[22])

---

contactus necessario reciprocus est, sentit illum et tangit, si modo nullo rerum exteriorum et inferiorum amoris visco inhaerentium quasi cortice obvolvatur. *De Deo,* lib. VI, cap. V, 8.

22) Fide summum Numen summae etiam mentes in summo felicitatis apice sedentes capiunt eoque hac potissimum ratione fruuntur. Neque enim fides illa est ejusmodi generis, atque illa, qua humanas res, quia nescimus, saltem opinamur; nec ejusmodi, atque illa sublimior, qua communes notiones, quia praesumtas et in lucidissima perspicuitate fulgentes prospicimus, sine ulla ratione aut demonstratione tenemus: sed his anterior et superior et abstrusior in animis nostris, qua fidentissime scitur, quod sciri nequit, et videtur, quod videri non potest, et tenetur, quod comprehendi nequit. *De Deo,* lib. VI, cap. V, 11.

„Das ist jener Glaube, der das unaussprechliche Sein und „das höchste Gut mehr fühlt, als begreift.“ [23]) Und Thomassin citirt über diesen Punkt sehr schöne Stellen aus Proklus, namentlich die folgende: „Der Glaube ist das unaussprechliche Band, „das alle Seelen und alle Geister mit Gott verknüpft. Der „Glaube ist früher, als das Wissen. Der Glaube ist dasjenige, „was die Seelen in die verborgene Natur Gottes einführt.“ [24])

Kurz gefaßt heißt dies: In den Augen der Philosophen und der Theologen, deren Namen Thomassin gesammelt hat, gibt es einen natürlichen Sinn, der Gott fühlt, einen Sinn, den

---

23) Fides itaque apprime accommodata est, summum ineffabile et inexcogitabile *sentire* magis, quam intelligere.

24) Diese Stelle aus Proklus lautet nach Thomassin vollständig:

»Fides est, quae ineffabiliter cum ipso bono unit Deorum daemonumque universa genera et animas beatas. Oportet enim bonum »inquirere, non scienter aut imperfecte, sed nos ipsos contemplari »in divina luce et clausis oculis, ita demum in ignota et occulta »ipsorum entium unitate collocari. Hoc enim fidei genus antiquius »est ipsa cognitione, non solum in nobis, sed etiam apud ipsos Deos, »et propter hoc etc. Oportet autem fidem divinam, uniformem et »quietam esse, in ipso bonitatis portu perfecte collocatam. Neque »enim quod pulcrum est, neque quod sapiens, neque ullum aliud »ipsorum entium adeo fidum est et adeo firmum, et ex omni ambi»guitate et divisa cognitione ac motione exemptum, ut ipsum bonum. »Propter hoc enim et ipsa mens intellectuali operatione antiquiorem »aliam et antiquiorem operatione unionem amplectitur. Ipsum vero »bonum semper sectatur et venatur, et expetit, in suumque sinum »quodammodo immittere properat.«

»Unus igitur tutus est iste portus universorum entium, et omni»bus entibus maxime fidum est bonum. Ideoque ipsa cum bono »conjunctio et unio fides a Theologis appellatur, nec ab illis solum »sed etiam a Platone in Legibus etc. ....«

»Quaenam vero causa est hujus arcanae initiationis quam ipsa »fides? non enim per intelligentiam, neque post discretionem haec »initiatio fit, sed per unicum et omni cognitione praestantius silen»tium, quod ipsa fides inserit, in arcana et ignota Deorum natura »collocans et nostras et universales animas.« *Ibid.*

Anmerk. d. Herausg.

mehrere Theologen und Philosophen Glaube nennen. Und dieser Glaube, dieser göttliche Sinn, ist nichts anderes, als die höchste Thätigkeit der einen von den drei Functionen der Seele, die Gefühl, Erkenntniß und Wille heißen. Die Seele fühlt alles: Gott, sich selbst und die Welt.

Aus dem Vorausgegangenen ersieht man, daß sowohl in der Philosophie als in der Theologie die Frage über einen Glauben gestellt wird, welcher nicht der übernatürliche, christliche, also ein natürlicher ist, dessen Princip die Stimme Gottes im Gewissen und in der Vernunft ist; über einen Glauben, durch den man nothwendiger Weise den obersten Principien sowohl der theoretischen als der praktischen Vernunft beipflichtet; einen Glauben, bei dem in der Wirklichkeit nicht alle Geister bleiben, weil es in der That Leüte gibt, die alle logischen und moralischen Gesetze leügnen, möge dies nun durch einen ausdrücklichen und eingestandenen Zweifel, oder wie man es in Griechenland sah und in Deütschland sieht, nur in einem versteckten und zurückgehaltenen System geschehen.

Wenn man die Hingabe des Geistes an die Evidenz der obersten Principien oder an die Evidenz der inneren Urthatsachen mit Aristoteles und den schottischen Philosophen „Glaube" nennt, so ist das kein Mißbrauch des Wortes. Sehen und Glauben widersprechen sich nicht. Der Glaube hat zu seinem Gegensatz nicht das Schauen, sondern die Demonstration und das gründliche Verständniß des inneren Wesens. Der Mensch sieht zum Beispiel die Welt, ohne sie zu begreifen. Der heilige Augustin drückt sich sehr gut aus, wenn er sagt: „Wer „das Wissen hat, hat auch den Glauben; wer aber den Glauben hat, hat nicht immer das Wissen." [25] Der heilige Augustin deütet hiemit auf die Grundthatsache hin, daß es in allem menschlichen Lichte eine Wurzel des Glaubens gibt; daß im Menschen der Glaube neben dem Wissen, neben dem Schauen

---

25) Intelligens omnis etiam credit; non omnis, qui credit, intelligit. *De Utilit. cred.*, cap. XI.

zugleich besteht. Warum? — Weil der Mensch, der nicht die höchste Vernunft, sondern nur eine untergeordnete Vernunft ist, nie das Nichts zum absoluten Prius hat. Selbst dann, wenn er sieht, und von Licht umfluthet ist, sieht er nicht alles, und kein Sein, keine Wahrheit durchdringt er mit seinem Blicke nach allen Theilen. Sogar wenn er Gott von Angesicht schauen wird, wird er ihn nicht begreifen, wie die Theologen sagen. „In einem ge„wissen Sinne," sagt der heilige Thomas, „wird der Glaube in „diesem Lichte fortbestehen; er wird aufhören als Räthsel, aber „als Erkennen wird er fortbestehen."[26]) Seine Substanz wird bleiben. Also noch im beseligenden Anschauen wird es einen Glauben geben, wie es beim Anschauen der Welt mit unseren Augen einen Glauben gibt; wie es in der Evidenz der obersten Principien einen Glauben gibt: denn wir können weder Gott, noch die Welt, noch die obersten Principien so anschauen, wie Gott sie anschaut. In allen Stücken gehen wir von einem Lichte aus, das über uns steht, oder von etwas ursprünglich schon Vorhandenem, das uns überragt und immer noch Raum für Fragen gibt. Dem Wesen, welches das Licht empfängt, ist der Glaube wesentlich; der Glaube ist das erste Auffangen des Lichtes; er ist die Hingabe an Den, der das Licht gibt. Der Glaube ist jener Ort der Vernunft, von dem Bossuet redet, „jener Ort, „den der Mensch bei seiner eigenen Thätigkeit und seinem eigenen „Gange nicht kennt, der aber die geheime Werkstätte für Gott „und die den Menschen bewegende Spannkraft bildet."[27])

In diesem Sinne kann man also die Annahme der Evidenz und der ersten unbeweisbaren Principien mit Aristoteles Glaube nennen.

---

26) Fides partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma; et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. 1ª, 2ªᵉ, quaest. LXVII, art. 5.

27) Tom. V, p. 394.

V.

Nachdem wir die doppelte Bedeütung des Wortes Glaube als natürlicher Glaube und als übernatürlicher christlicher Glaube festgestellt haben, wollen wir die Frage, von der wir ausgegangen sind, in ihrer Spitze fassen, nämlich: Was ist gesunde Vernunft?

Die gesunde Vernunft ist jene, die sich nicht isolirt vom rationellen Glauben, ihrer Basis und ihrem Compaß, ohne den sie, wie man vortrefflich bemerkt hat, ihre Orientirung verliert. „Der Glaube," sagt der heilige Thomas von Aquin, „ist „in der übernatürlichen Ordnung das, was bei den Principien „der natürlichen Ordnung die Evidenz ist." [28]) Dies ist ein Satz von seltener Tiefe.

Die gesunde Vernunft ist ferner jene, die sich nicht losreißt von ihrer Quelle in der Wurzel der Seele; die sich nicht losreißt von jenem Punkte, an dem, wie Platon sagt, Gott die Seele an sich fesselt, und den dieser Philosoph, wie auch der heilige Augustin [29]) die Wurzel der Seele nennt. Die gesunde Vernunft ist diejenige, die an dem Zuge, den Aristoteles den Zug des Begehrbaren und Erkennbaren genannt hat; an jenen einfachen Acten der Seele, denen sich, wie der heilige Thomas von Aquin sagt, kein Irrthum beimischen kann; [30]) an jener höheren untrüglichen Vernunft, von der Fenelon sagt, daß sie zurecht richte und zurückführe; an jenem inneren Heiligthum, jenem Boden, jenem Centrum, wo die Wahrheit sich vernehmbar macht, wo sie ihre reinen und einfachen Strahlen sammelt, wie Bossuet mit allen Mystikern sagt; an jener verborgenen Spannfeder, von der abermals Bossuet

---

28) Fides est in gratuitis, sicut intellectus principiorum in naturalibus. 3. dist. 26, q. 2 ad 2m — et 2a, 2ae, quaest. 11, art. 3.

29) De radice cordis surgit ista confessio. *In Joan.*, tract. XXVI, 2.

30) Et in hac operatione animi non est error.

redet, unverbrüchlich festhält; an jener Spannfeder, „die jetzt noch „nicht nach ihrer vollen Kraft thätig ist, die aber aus einer ge„wissen Lebensfrische recht wohl erkennen läßt, daß sie mit ihrer „Wurzel an einem höheren Principe hängt."

Die gesunde Vernunft ist jene, die nicht bricht mit dem göttlichen Sinne, mit dem göttlichen Contact, mit jenem verborgenen Sinn, der tiefer liegt, als die Vernunft, und durch den Gott mehr berührt als erkannt oder geschaut wird.

Die gesunde Vernunft ist endlich jene, die in jedem Menschen an irgend einem Punkte mit der Vernunft Gottes und mit der gemeinsamen Vernunft des menschlichen Geschlechtes in Berührung tritt, und das Gesetz in Ausübung bringt, das uns selbst in der intellectuellen Ordnung Gott und die Menschen lieben heißt.

Die verkehrte Vernunft dagegen ist jene, die mit dieser nothwendigen Wurzel all ihrer regelrechten Entwicklung, mit jenem natürlichen rationellen Glauben, dessen Existenz wir so eben dargethan haben, den Zusammenhang abbricht. Die corrumpirte Vernunft ist jene, die durch ich weiß nicht welchen geheimen Egoismus in die nur zu engen Grenzen ihres individuellen Denkens sich einschließt, sich zu einer Cisterne macht, statt zu einem Canal lebendigen Wassers, und von ihrer Quelle in Gott und von dem menschlichen Zufluß aus dieser Quelle sich abscheidet.

Die gesunde Vernunft ist sonach, Gott sei Dank! jene, in der wir geboren werden, indem zur einen Seite das ewige Wort, das alle Menschen auf Erden erleuchtet, und zur anderen Seite die Menschheit steht, die durch das articulirte Wort die sichtbaren Gestaltungen der Vernunft vorlegt und im allgemeinen das thatsächliche Beispiel ihres Gebrauches gibt. Deshalb anerkennen die Theologen und Philosophen einstimmig, daß die Vernunft uns naturgemäß zur Wahrheit hinleite.

„Obwohl beschränkt," sagt Perrone, „strebt doch die Vernunft „nicht bloß naturgemäß nach Wahrheit, sondern sie hat auch die „Kraft, dieselbe mit Gewißheit zu erkennen. Das anerkennt die „allgemeine Ansicht der Menschen, und jene, die auf gesunde „Weise philosophiren wollen, haben es zu allen Zeiten aus„gesprochen. Ebenso denkt und lehrt auch die christliche und katho-

„lische Religion über die Kraft der Vernunft." [31]) — „Als Luther „im sechzehnten Jahrhunderte," fährt Perrone fort, „den freien „Willen leügnete, behauptete er zu gleicher Zeit, die menschliche „Vernunft sei so sehr verdunkelt und erloschen, daß sie ohne das „Licht des geoffenbarten Glaubens keine Wahrheit zu erkennen „fähig sei. Spottend über die Scholastiker, besonders über den „heiligen Thomas von Aquin, und lästernd über die Philosophie, „als sei sie eine Feindin des Christenthums, behauptete er, daß „alle Tugenden der Philosophen Laster und alle speculativen „Wissenschaften Irrthümer seien." [32]) Luther wurde in diesem Punkte, wie in allen anderen, von der Kirche verdammt. Die Jansenisten, die einen Theil dieser Lehre wieder aufgriffen, wurden ihrerseits desgleichen verdammt, und sogar Lamennais wurde verdammt, wiewohl er dieses System in etwas mäßigte.

Daraus geht hervor, daß wir nach katholischer Lehre, so wie nach dem allgemeinen Urtheile mit einer Vernunft geboren werden, die, wenn auch schwach, doch mehr oder minder gesund und der Entwicklung und der Gewißheit fähig ist. Mitten in der Gesellschaft werden wir wie in einer Art Kirche geboren, in

---

31) Humanam rationem suis licet limitibus circumscriptam, non modo natura sua in verum ferri, sed item assequi certo posse, communis hominum sententia semper agnovit omnesque, qui recte philosophari voluerunt, nullo non tempore professi sunt. Non aliter de humana ratione sentit ac docuit christiana catholica religio. Perrone: *De locis theol.,* tom. II, pag. 1261, Pariser Ausgabe.

32) Lutherus enim cum hominem peccato originis in ipsis naturae essentialibus depravatum ac pessumdatum doceret, eo fere pacto quo liberum ejus arbitrium post lapsum ejus sustulit e medio, ita etiam humanum intellectum obscuratum adeo et extinctum esse commentus est, ut nihil veri, sine fidei revelatae lumine eidem reliquum esset. Hinc scholasticos doctores tantopere exagitavit, hinc in omnem philosophiam vehementer est debacchatus eamque ut fidei inimicam traduxit, hinc denique omnes philosophorum virtutes, vitia, omnesque scientias speculativas errores esse proclamavit. *De locis theol.,* t. II, p. 1262.

der das Wort der Väter, das Ansehen und Achtung verdient, die Keime der Vernunft anregt, regelt und entwickelt.

VI.

Aber noch haben wir über die gesunde Vernunft nicht alles gesagt. Es übrigt uns noch, den bereits citirten schönen Text Fenelon's genauer zu erwägen. „Nur der Gnade muthe ich es zu, „daß sie die Vernunft, selbst innerhalb der engen Grenzen der Ver-„nunft, in Auffindung der wahren Religion leite .... Die „Menschen haben nicht Kraft genug, um dem ganzen Inhalt ihrer „Vernunft zu folgen. Jene natürliche Philosophie, die angeblich „ohne Vorurtheil, ohne Ungeduld, ohne Stolz bis zum Ziele der „rein menschlichen Vernunft vordringt, ist ein Roman der Philo-„sophie, aber keine Philosophie."

Wir halten es für streng wahr, wenn man sagt, daß der Mensch ohne die Gnade aus sich allein nicht bis zum Ziel der rein menschlichen Vernunft gelangen könne. Wir wollen das nun nachweisen.

Bemerken wir aber zuvor mit Thomassin, daß es in der gesunden natürlichen Vernunft außer der Vernunft selbst, deren Licht ein Strahl vom Angesichte Gottes ist, der, wie der heilige Thomas sagt, in die Seele hineinleüchtet: daß es in der Vernunft außer der Vernunft noch einen fortwährenden Beistand Gottes gebe, der anregt, bewegt und den Vernunftkeim zum Act und zur Entwicklung drängt.[33]) Nicht nur kömmt dieses Licht von Gott und wurzelt in Gott, sondern Gott ist überdies noch fortwährend thätig, um dieses Licht auszubreiten, seine Ausstrahlung hervorzurufen und zu lenken. Wie wenn ein Gestirn am Himmel glänzt und außer seinem gewöhnlichen Glanze und ruhigen Lichte noch besondere Strahlenschwingungen und Flammen zeigt, um den Blick aufmerksam zu machen und ihm zu bedeüten,

---

33) Illum subinde excitat, movet juvatque ad agendum. *De Grat.*, tract. III, cap. 3.

daß er nicht ein todtes Licht sehe, sondern ein Licht, das thätig ist und lebt: ebenso gibt es außer dem Geschenk der Vernunft selbst, die der Mensch ein für alle Male besitzt, im Lichte der menschlichen Seele Schwingungen, Bewegungen und Auffrischungen, die von Gott kommen, und die ein Beistand, eine Wohlthat und eine Anregung Gottes in der natürlichen Ordnung sind.

Noch mehr. In der Wirklichkeit ist kein Mensch auf die natürliche Vernunft und auf den natürlichen Beistand Gottes allein angewiesen. Wenn es heißt, das ewige Wort sei das Licht, das jeden in die Welt kommenden Menschen erleüchtet, so ist damit zugleich das übernatürliche und das natürliche Licht gemeint. Gott will alle Menschen zur übernatürlichen Ordnung erheben, und ruft sie alle zu derselben durch seine Gnade, durch seine übernatürlichen Anregungen. „Gott ist," sagt der heilige Thomas von Aquin, „ebenso unablässig zur Rechtfertigung des Menschen thä„tig — indem er ihn zur übernatürlichen Gerechtigkeit beruft —, „als die Sonne zur Erleüchtung der Luft." [34]) Anderswo spricht der heilige Thomas folgenden wichtigen Satz aus: „Gott will „den Menschen in den Zustand der Uebernatur erheben, und das „Resultat dieses Wollens ist gerade die Ordnung der Na„tur, die ganz dazu eingerichtet ist, um zum ewigen „Leben zu führen, so wie alle natürlichen und übernatürlichen „Hilfeleistungen, die fortwährend jedem Menschen angeboten wer„den, das Resultat dieses Wollens sind." [35]) Die Vernunft ist

---

34) Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aëris. 2ª, 2ªᵉ, quaest. IV, art. 4. Der Sinn dieses Textes muß aber durch diesen anderen Text vervollständigt werden: Illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant: sicut sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit, nisi lumine solis praeveniatur. *Contra Gent.*, lib. III, cap. 159.

35) Hujus voluntatis effectus est *ipse ordo naturae in finem salutis*, et praemoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia, quam gratuita. *Sent.*, lib. I, dist. 46, quaest. I, art. 1.

ebenso, wie der Wille, fortwährend und auf jede Weise von Gott unterstützt, der fort und fort jede Seele ihrer doppelten Vollendung, der natürlichen und übernatürlichen, entgegendrängt.

Wenn Fenelon sagt: „Ich rechne nur auf die Gnade, damit „sie meine Vernunft leite," so fügt er sogleich hinzu: „Ich glaube „aber mit dem heiligen Augustin, daß Gott in jeden Menschen „einen ersten Keim innerer und verborgener Gnade hineinlege, „der sich unmerklich mit der Vernunft verbindet und den Menschen „zubereitet, nach und nach von der Vernunft bis zum Glauben „aufzusteigen. Der heilige Augustin nennt dies den Keim des „Glaubens, der vergleichbar ist mit dem im Mutterschooß em„pfangenen Keim — inchoationes fidei, conceptionibus similes —. „In weiter Entfernung ist es ein Anfang, damit man durch ihn „dem Glauben immer näher und näher komme, wie der ganz „gestaltlose Keim der Anfang des Kindes ist, das lange nachher „geboren werden soll. An die Reste der unverderbten Natur „knüpft Gott den Anfang der übernatürlichen Gabe, so daß „der Mensch, der sie vereinigt in sich hat, sie nicht von einander „zu unterscheiden vermag, und ein Geheimniß in sich trägt, über „das er in tiefer Unwissenheit ist. Der heilige Augustin hat das „in folgenden liebenswürdigen Worten ausgedrückt: „Mit Deiner „„Hand, o Herr, die so süß und so voll von Barmherzigkeit ist, „„liebkosest Du mich und bildest mein Herz. Schon ist die höchste „„Weisheit im Menschen zugegen, aber sie ist da nur zugegen „„als Milch, um die Kinder zu nähren — ut infantiae nostrae „„lactesceret sapientia tua —. Der Keim des Glaubens muß „„sich zu erschließen beginnen, damit er von der Vernunft unter„„schieden werde.""

„Dieser verborgene und gestaltlose Keim ist der Anfang des „neüen Menschen — conceptionibus similes —; es ist das nicht „die Vernunft allein, noch die sich selbst überlassene Natur, sondern „die im Menschen zur Geburt kommende Gnade, die hinter der „Natur sich verbirgt, um nach und nach dieselbe zu laütern."

Das sind bewundernswerthe Worte. Haben wir besonders auf die Vergleiche Acht. Ja, Gott hat in die gesunde natürliche Vernunft einen verborgenen Keim der Gnade hineingelegt; aber

dieser Keim ist noch nicht fruchtbar, ist in der Seele nicht permanent; es sind nur Anregungen der actuellen, nicht aber der habituellen Gnade; denn sonst wäre es der Glaube selbst, es wäre die über sich selbst zu einem übernatürlichen Zustand erhobene Vernunft.

In diesem Sinne werden alle Theologen zugestehen, daß historisch die gesunde Vernunft von der allgemeinen Hilfe Gottes, von der natürlichen und übernatürlichen, in Einem fort getragen ist.

Was die gesunde Vernunft aus sich allein vermag, das gilt in der Theologie nur als eine rein theoretische Frage. Alle Theologen, selbst diejenigen, welche den natürlichen Kräften der Vernunft am meisten einraümen, wie zum Beispiel Perrone, gestehen nicht allein zu, daß die Vernunft historisch und thatsächlich die Wahrheiten der natürlichen Ordnung nicht sämmtlich gefunden habe, sondern auch daß sie vom Complex der natürlichen Wahrheit nicht einmal jenen Theil gefunden habe, den sie bei logischem Vorschreiten hätte entdecken können; daß die Philosophen, wie zum Beispiel Platon und Aristoteles, zur Entdeckung mehrerer großartiger natürlichen Wahrheiten einen übernatürlichen Beistand Gottes haben erhalten können; daß sie überdies unverkennbar die in den Sprachen niedergelegte Tradition sich zu Nutzen machten, in der viele Spuren der den Menschen von Gott mitgetheilten Uroffenbarung enthalten waren.

So ist also, um alles zusammenzufassen, die natürliche Vernunft fortwährend von Gott unterstützt, der sie höher emporheben will — ipse ordo naturae in finem salutis —. Gott unterstützt sie, regt sie an und leitet sie durch seinen natürlichen und übernatürlichen Beistand, d. h.: Gott wirkt nicht nur bei jeder Bewegung des Gedankens mit, wie bei jeder anderen Bewegung der Geschöpfe, sondern er wirkt bei diesen Bewegungen überdies so mit, daß er sie zurecht richtet und leitet, wie Fenelon es so schön erklärt, wenn er von einer doppelten Vernunft redet, die wir in uns finden; von einer Vernunft, welche von wegen ihres Hanges sich verirrt, und von einer anderen, welche die erstere auf den rechten Weg zurückführt. Noch mehr, da Gott alle Menschen

zur Ordnung der Uebernatur erheben will, legt er den Keim der Gnade in den natürlichen Keim der Vernunft hinein und sucht diesen Keim durch seine Anregungen zu befruchten; und wenn der heilige Thomas von der gesammten natürlichen Ordnung sagt, daß sie in Folge des göttlichen Willens, Alle zu retten, dem übernatürlichen Ziele entgegenführt, so läßt sich dies speciell von der Vernunft sagen, mit dem Beifügen, daß jede Vernunft fort und fort natürliche und übernatürliche Anregungen empfängt, die sie zu diesem Ziele hindrängen.[36])

---

36) In einer Conferenz des P. Lacordaire finden wir Gedanken, die vollkommen mit unseren Ansichten über natürlichen Glauben und über das Verhältniß der beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen zusammenstimmen: „Bis auf die Axiome," sagt der beredte und gelehrte Dominicaner, „habe ich euch ein dunkles Element gezeigt und daraus das „Element des Glaubens; nicht als ob die Axiome nicht die höchste Evi„denz in sich tragen; aber diese Evidenz hindert nicht, daß ich etwas „über sie selbst hinaus suche, das **substantielle Axiom** statt des **logi„schen**, das ewige Licht statt des mitgetheilten, die Wahrheit an „sich statt der Wahrheit, die in einen Geist gekommen ist, der sie ver„lieren kann .... Dadurch werden wir gezwungen, eine natürliche Welt „anzunehmen, die an eine höhere, an die göttliche Welt, ein natürliches „Wissen, das an die göttliche Wissenschaft, einen natürlichen Glauben, der „an den göttlichen Glauben gebunden ist." Zwölfte Conferenz, Jahrg. 1836.

Viertes Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

(Fortsetzung.)

I.

Nach dem Vorausgegangenen begreifen wir, was die gesunde Vernunft ist. Sie ist die Vernunft in jener Gestalt, die sie hat, wenn man sie in ihren natürlichen Beziehungen beläßt; sie ist die Vernunft, die nicht künstlich verstümmelt, nicht sophistisch zuerst vom Willen, dann von ihrer eigenen Wurzel im Grunde der Seele, dem göttlichen Sinne nämlich und dem natürlichen Glauben an Gott, losgerissen ist; sie ist jene Vernunft, die sich gegen die allgemeine Vernunft der Menschheit nicht auflehnt und gegen die allgemeinen von Gott jeder Seele verliehenen Hilfeleistungen nicht verhärtet ist. „Bei allen unseren intellectuellen Thätigkeiten," sagt ein feiner Denker, „muß man sich wohl vor all dem in Ob- „acht nehmen, was den Geist von der Seele trennt." Man könnte nichts Besseres sagen. Man darf den Geist nicht trennen; man muß dem Gedanken sein Leben in der Seele und in dem Safte, den die Seele von Gott und der Menschheit erhält, unverkümmert lassen. Wer anders verfährt, der verstümmelt sich, handelt gegen die Natur des Geistes, verliert die Vernunft und sinkt zur Sophistik herab, herab bis zur formellen Negation der nothwendigen Vernunft-Principien, herab bis zur Negation der Evidenz und der Axiome.

Endlich ist die gesunde Vernunft in der Wirklichkeit fortwährend von der göttlichen Gnade unterstützt, welche sich mit ihr verbindet, um den Menschen zur Ordnung der Uebernatur zu führen.

Nach dem Vorausgegangenen wird sich in der Frage, was die Vernunft vermag und nicht vermag, ohne Zweifel ein Verständniß erzielen lassen, und ohne Hinderniß wird man erkennen, was der höchste Act und der letzte Schritt der Vernunft genannt werden müsse.

Dieser letzte Schritt der Vernunft ist in dem folgenden Satze Perrone's gezeichnet: „Die individuelle Vernunft kann aus sich „mit Gewißheit die Möglichkeit, Nützlichkeit und Nothwendigkeit „der göttlichen Offenbarung erkennen und beweisen." [1])

Diese theologische Lehre scheint uns von einer besonderen Schönheit und Wichtigkeit zu sein. Wenn es uns gelingen sollte, ihre Wahrheit darzuthun, so ließen sich daraus viele Folgerungen ziehen. Das Band zwischen der Religion und der Philosophie wäre gefunden.

Unseres Dafürhaltens läßt sich die Frage darauf zurückführen, ob Cartesius Recht habe, wenn er mit dem heiligen Augustin sagt: „Ich bin und ich fühle, daß ich ein unvollkommenes, mangelhaftes „und von einem Andern abhängiges Wesen bin, das unaufhörlich nach etwas strebt und verlangt, das besser und größer „ist, denn ich."

Um diese theologische Lehre zu begründen, genügt es, sage ich, daß man wisse, ob die menschliche Vernunft ein Unvollkommenes, Mangelhaftes, Abhängiges ist, das ohne Unterlaß nach etwas Besserem und Höherem strebt, als sie selbst ist.

Wenn es wahr ist, daß das Licht, welches in uns ist, nur Finsterniß ist, wie das Evangelium sagt, d. h. daß unsere Vernunft im Vergleiche zum übernatürlichen Lichte nur ein Schatten

---

1) Rationem individualem posse per se possibilitatem, utilitatem ac necessitatem divinae revelationis certo cognoscere ac demonstrare. *Perrone.*

vom Lichte Gottes ist; wenn man von der Vernunft sagen kann, was ein Dichter von der Sonne sagt:

„Sonne, Schatten seines Lichts! ...“

wenn Platon damit recht geredet hat, daß er von der unteren Stufe der Erkenntniß sagt, sie biete nur „göttliche Abspiegelungen und „Schatten von dem, was ist“; wenn Aristoteles die nämliche Thatsache begriffen hat, wo er eine Erkenntniß unterscheidet, die von oben kömmt, und eine andere, die von unten kömmt, eine solche, die aus den sichtbaren Dingen geschöpft, und eine andere, die ein reines Erkennen ist, und wo er über unserer Vernunft die Existenz eines anderen Lichtes nachweis't, das lebendig ist, das sich selbst denkt, das ewig und unwandelbar ist, das nicht das unsrige ist, das der Seele nicht wesentlich ist, von dem die Seele getrennt werden kann, ohne etwas von ihrer Vernunft zu verlieren; wenn die gewissen und wahren geistigen Bilder, welche die Vernunft nach dem heiligen Augustin wahrnimmt, offenbar nicht Gott selbst sind, aber Gott beweisen; wenn das natürliche Licht, wie der heilige Bernhard und nach ihm der heilige Thomas und Thomassin sagen, ein Reflex Gottes im Spiegel der Seele ist, so daß die Seele nur den Reflex Gottes, nicht Gott selbst sieht, und wie Cartesius sagt, auch diesen Reflex nur sieht, indem sie sich sieht; wenn es wahr ist, daß nach dem heiligen Thomas, dem der römische Katechismus und die ganze Theologie beistimmt, diese Erkenntniß Gottes, wie sie nun ist, eine von den Geschöpfen abstrahirte, niemals aber eine directe und unmittelbare ist, was ein Anschauen Gottes, mithin etwas in der Ordnung der Natur Unmögliches wäre: wenn all das wahr ist, wenn die Natur der Vernunft so geartet ist, darf man dann glauben, daß die Vernunft gar nichts wisse?

Wie haben es Aristoteles und Platon und so viele Andere gewußt, wenn die Vernunft nichts wissen kann? Ist das so lichtvolle Wort des Cartesius falsch? Fühlt sich nicht die Vernunft des Menschen, geradeso wie sein Wille, unvollkommen und mangelhaft? Fühlt sie nicht ihre Abhängigkeit von einem anderen Wesen? Strebt sie nicht, verlangt sie nicht ohne Unterlaß nach etwas, das besser und größer ist, als sie?

Ja, wie wir es in der Geschichte sehen, so kann es Jeder auch in sich selbst erkennen: die Vernunft sucht ein Licht, das nicht nur mehr entwickelt ist, als ihr gegenwärtiges Licht, das vielmehr ganz anders und von ganz verschiedener Natur, das besser und größer ist, als sie selbst!

Männer, die in geistigen Arbeiten weit vorwärts gekommen sind, wissen das: uns thut ein besseres Licht Noth; unser natürliches nährt nicht und belebt nicht. Schatten, Gleichnisse, Axiome, Reflexe und Abstractionen können unserem Bedürfnisse, zu erkennen, zu bewundern und zu lieben, nicht genügen.

Wo ist die Seele, die unter der Last der Jahre und der so weitschichtigen, so theüer erkauften menschlichen Wissenschaft ihre Lebensfrische bewahrt hat und die diese Begriffe des abstracten Denkens mit der lebendigen Wirklichkeit, mit dem Anblick der fruchtbaren, gezierten, im Lichte der Sonne strahlenden Erde, mit den durchdringenden und geheimnißvollen Wohlgerüchen der Natur, mit dem Geschmacke der Pflanzen und ihrer edlen Früchte, mit der Kraft der Lebensluft und der anregenden Säfte, die uns durchdringen, uns beleben und uns erfrischen, mit dem Anblick der Menschen, die hoffen und ringen, mit den Bildern dessen, was an menschlichem Adel und an menschlicher Würde noch übrigt, mit dem gegenseitigen Verkehr der Seelen, der Liebe, nicht bisweilen in Vergleich bringt: wo ist die Seele, frage ich, die bei allem dem ihre Lebensfrische bewahrt hat, und nicht beim Anblick dieses Contrastes fühlt und spricht: „Ich habe in meinem Kopfe nichts als Schatten: gewisse „und unbestreitbare Schatten, aber doch nur Schatten! Ich habe „mein ganzes Leben darangesetzt, die Natur und ihre Kräfte zu „studiren, aber ich konnte das Räthsel nicht entschleiern; nur Bruch„stücke konnte ich erfassen, und das Wenige, das ich begriff, ist nur „ein todter Abdruck des Lebens."

Man lese die unerschöpflichen Sarcasmen Göthe's über das, was er „einen Kerl nennt, der speculirt". [2]) Man lese insbesondere die erhabenste und ergreifendste Klage, die vom Ekel an

2) Faust.

der irdischen Weisheit je ausgepreßt worden: „Eitelkeit der Eitel„keiten, und alles ist Eitelkeit! Ich hatte mir vorgenommen, „alles, was unter der Sonne lebt, mit der Wissenschaft auszu„forschen und zu durchdringen; aber ich habe das aufgegeben. „Meine Seele hat beschlossen, von dieser Arbeit abzustehen. Ist „es nicht besser, von der Frucht seiner Arbeiten seine Seele zu „nähren? Und ist es nicht besser, die Freüde zu suchen, durch „die man das Leben besitzt?" [3])

Was beweisen diese Klagen? Dies, daß unsere Sinne uns wirkliche Dinge zeigen, während unsere Vernunft, so lange sie allein im natürlichen Lichte verbleibt, uns nur Bilder bietet. Möge man mich recht verstehen; ich meine göttliche, gewisse, axiomartige, absolute, ewige, evidente Bilder, aber doch nur Bilder.

Wohlan nun, soll ich deshalb, der Vernunft untreü, den Sinnen mich hingeben, wie der Held Göthe's und selbst Salomon? Oder werde ich nicht gerade umgekehrt besser thun zu sagen: Wollen wir höher steigen! Wollen wir untersuchen, ob dieser Reflex nicht eine Sonne andeüte und ob es nicht ein diesen Ideen von Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Vollkommenheit, Unendlichkeit, die in meiner Seele vielleicht die kalte und trockene Abspiegelung des ewigen Lebens sind, ob es nicht ein diesen Ideen entsprechendes Sein und Leben gibt? Kann man vermöge einer wunderbaren Offenbarung das Sein schauen, dem diese Spuren entsprechen? Kann man es berühren, befühlen und lieben? Kann man durch eine erhabene und heilige Weihe mit ihm in Verkehr treten und von seinem Leben leben, wie wir von der Natur und Gesellschaft leben?

Daß ein solches Wesen existire, das wußte ich, sagt die Vernunft. Es ist das Gott. Alles beweis't ihn. Welches Motiv habe ich nun, es in Abrede zu stellen, daß ich ihn schauen könne

3) Vanitas vanitatum et omnia vanitas! . . . Et proposui in animo meo, quaerere et investigare sapienter de omnibus, quae fiunt sub sole. . . . Unde cessavi renuntiavitque cor meum ultra laborare sub sole. . . . Nonne melius est comedere et bibere et ostendere animae suae bona de laboribus suis? Quis ita devorabit et deliciis affluet, ut ego? *Eccl.*, I, 2, 13. II, 20, 24.

und daß eine so hehre Offenbarung möglich sei? Ich sehe die Körper und die Welt, die von mir so verschieden sind; ich sehe und fühle mich selbst; in der Rede und im Blicke sehe ich den Geist und die Seele der anderen Menschen; ich sehe die ebenso leeren als gewissen unwandelbaren Wahrheiten, die meinen Geist zwar anregen, ein volleres Licht zu suchen, aber eine weitere Kraft nicht haben: warum sollte ich also Gott nicht sehen können? Kann sich Gott in dem Lichte, durch welches ich alles sehe und erkenne, nicht sichtbar und erkennbar machen, wie ein fremder Geist meinem Geiste sich erkennbar macht und wie sich meine Seele sich selber zeigt?

Ich traue es der Wissenschaft der ganzen Welt nicht zu, daß sie hier irgend eine Spur von Unmöglichkeit finden kann; oder vielmehr, ich behaupte schon deshalb die Möglichkeit, weil ich den Gedanken von dieser neüen Beziehung zwischen Gott und der Seele habe und weil ich dieselbe verlange.

Ich behaupte die Möglichkeit dieser Offenbarung, weil ich sie als nützlich und nothwendig erkenne.

Sie ist nothwendig;[4]) denn wenn es kein lebendiges, geistiges Wesen gibt, das ich sehen kann, wie ich die aüßere Welt sehe; wenn alles geistig Erkennbare abstract ist, wie die Atheisten behaupten; ist dann dieses Erkennbare die Mühe einer Stunde werth? Das vernünftig Erkennbare ist dann keine Zukunft, keine Hoffnung, keine Seligkeit. Das vernünftig Erkennbare ist kein Himmel, oder vielmehr, es ist der heidnische Himmel, das Reich der Schatten, in welchem die erhabensten Seelen sagen müssen, wie Achilles: „Warum bin ich doch nicht mehr auf Erden? „Warum bin ich nicht der Knecht des ärmsten Landmannes? „Lieber möchte ich das, als über diese Schatten herrschen."

---

4) Nothwendig in dem Sinne, in welchem man in dem Tractate über die wahre Religion die Nothwendigkeit der Offenbarung beweis't, nicht aber in dem Sinne, in welchem Bajus behauptete, daß das übernatürliche Licht zur Natur der Natur gehöre.

Niemand, fürwahr, mag über Schatten herrschen; besser ist es, einem Lebenden als Sklave dienen.

Wenn es über der kalten Klarheit meiner Vernunft nicht ein heiliges, ein reinigendes, ein belebendes, ein liebewonniges Licht gibt, das zugleich ein Strom von Klarheit und ein Strom von Seligkeit ist: dann hat mich meine Vernunft betrogen. Ich hätte dann die Erde bebauen und mich zum Herrn ihrer Güter machen sollen. Ich würde besser thun, heüte sogleich die eitle Mühe des Denkens aufzugeben, um in die lebendige Wirklichkeit einzutreten und von dieser kalten Bergesspitze hinabzusteigen, auf die hinanzuklimmen unnütz war.

Und in der That, auf dem Höhepunkt des Lebens werden die meisten Geister, die in der Arbeit des Denkens nach dem Lichte gesucht haben, von dieser Stimmung erfaßt. In dem Augenblicke, in dem der Mensch seine Mittagslinie überschritten hat und dem Alter entgegenzuschreiten beginnt, wird er mißtrauisch. Es tritt da eine Zeit der Krisis ein, in der die Seele sich wieder auf der Erde festsetzt, die Sinne frisch erwachen und ihre verfänglichsten Lockungen insgesammt entwickeln. Die Wissenschaft der Medicin weiß das und spricht es aus. 5)

Das ist ein Fingerzeig, den die Natur uns gibt. Wenn der Mensch auf seinem Höhepunkte angelangt ist, wenn er seine natürliche Entwicklung erreicht hat und so weit emporgestiegen ist, als die menschlichen Kräfte es zu thun vermögen; dann muß er nochmal aufwärts, er muß vor die Gottheit hintreten; wenn er das nicht thut, so sinkt er zur Natur der Thiere herab.

Ja, wenn der Mensch, der nach langem Aufwärtsstreben auf dem Höhepunkt des Lebens angekommen ist, nicht rasch in den Abgrund stürzen will, wo sich ihm das Grab öffnet; wenn er nicht in dem Augenblicke, in dem er noch voll von Hoffnungen ist, die sich nicht erfüllen, voller Kräfte, die keine Anwendung finden, voller Traüme von Fortschritt, auf den sein Denken und sein Hoffen gerichtet ist —: wenn er da nicht mit unbegreifbarer

---

5) Burdach: Physiologie, Bd. V.

Schnelligkeit alle seine Kräfte, seine ganze Schönheit, seinen klaren Blick, die Durchsichtigkeit seiner Seele, seinen Schwung, seinen Muth, seinen Adel und sein Herz selbst will schwinden sehen; wenn er sich nicht der Materie zugewendet, der Materie hingegeben und in die ganze Trägheit, Rohheit und Dunkelheit der Körper vergraben fühlen will; wenn er nicht diesen Leib zur nämlichen Zeit, in der er seine Schönheit verliert, seine Tyrannei über die Seele will antreten sehen, die ihn noch schneller dem Staube übergibt: wenn der Mensch dieses traurige Ende nicht will, so muß er der großen Krise in der Lebensmitte mit einer heroischen Kraft entgegengehen und sie so überstehen, daß sie nach aufwärts führt. Er muß da mit dem Propheten das Gebet sprechen: „Herr, „Dein Werk bin ich; belebe mich in der Mitte meiner Tage; in „der Mitte meines Lebens zeige mir Dein Licht.“ [6]) Er muß sich dazu entschließen, kein Kind der Erde mehr zu sein, damit er ein Kind des Himmels werde; durch einen Opferact und durch das Ausrotten jeder erdhaften Wurzel sich über alles, was lebt, zur höheren Sphäre des Lebens zu erheben und ganz und gar in die übernatürliche Welt einzutreten. Er muß von der Natur zu Gott sich erheben, aus sich heraustreten, um in die Unendlichkeit Gottes einzugehen, mit einem Worte, wie Elias in einem Feüerwagen zum Himmel auffahren.

Wenn er dazu den Muth nicht hat; wenn er zuletzt die Welt und alle ihre Eitelkeiten doch nicht verlassen kann; wenn Falschheit und sinnliche Triebe dem Streben nach Weisheit sich beigesellen; wenn er zurückbebt vor dem unumgänglichen allumfassenden Opfer: so fällt er der thierischen Natur anheim, und das Leben der Wissenschaft wird ihm bald eitler vorkommen, denn die Spiele der Kindheit und die Traüme der Jugendjahre.

Es ist aber nicht möglich, daß ein eitles Streben, dem ein Heimfall und Verpfändung an die Sinne folgt, die ganze Bestimmung der Vernunft sei; es ist nicht möglich, daß das Streben

---

6) Domine opus tuum, in medio annorum vivifica illud; in medio annorum notum facies. *Habac.*, III, 1, 2.

nach Weisheit und Wahrheit, möge es wie immer geartet sein, ein eitel Unternehmen sei. Deshalb muß man auf den Feüerwagen und auf ein anderes Licht vertrauen.

Demnach gibt es, sagt die Vernunft, oder kann es eine göttliche Offenbarung geben, welche die volle Weisheit mittheilt, und dieser Offenbarung muß ich meine Aufmerksamkeit und mein Suchen zuwenden.

Wenn Jemand in dieser Stimmung das Evangelium sieht und darin die Worte lies't: „Darin besteht das ewige Leben, daß „sie Dich, Vater, erkennen" [7]) — oder die anderen: „Glücklich, die „ein reines Herz haben, denn sie werden Gott anschauen;" [8]) wenn er bedenkt, daß das ganze Christenthum darin besteht, dem Menschen die Mittel, durch die er zur Anschauung und zum Besitz Gottes gelangen kann, an die Hand zu bieten; daß die große Botschaft, welche es bringt, dahin lautet, daß es außer dem Lichte der Vernunft ein anderes, höheres, besseres Licht gibt, welches belebt und beseligt; wenn er vom heiligen Paulus hört, daß der Glaube der Anfang dieses Lichtes und die Substanz der zukünftigen Güter ist; [9]) wenn er den heiligen Thomas von Aquin versteht in seiner Entwicklung, „daß dieses Licht das substantielle „genannt wird, weil ein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und „dem gewöhnlichen Erkennen obwaltet; denn während die letztere „ihr Object nur von außen erkennt, legt der göttliche Glaube die „wirkliche Substanz und den eigentlichen Anfang der Güter, die „man hofft, in die Seele hinein" [10]): wenn das geschieht, so erkennt die Seele nicht bloß die Möglichkeit und Nützlichkeit der Offenbarung, sondern die Vernunft „kann dann, wie ein anderes theo- „logisches Axiom sagt, auch die Gewißheit von der Existenz der „göttlichen Offenbarung sich verschaffen" [11]) und kann sagen: „Diese

---

7) *Joan.*, XVII, 3.

8) *Matth.*, V, 8.

9) *Hebr.*, XI, 1.

10) Cfr. 2^a^, 2^ae^, quaest. IV, art. 1.

11) *Perrone.*

„Offenbarung, die ich als möglich, als nützlich und nothwendig „erkannte, existirt; sie ist das Evangelium."

II.

Der fragliche Punkt ist von einer so eingreifenden Bedeütung, daß man dabei auf die Sache genau eingehen und es zu einem bestimmten Resultate bringen muß, wenn das überhaupt möglich ist. Nun scheint mir aber, daß es über den Kern unserer Frage Antworten gibt, denen ich mathematische Bestimmtheit beizumessen wage.

Es handelt sich um die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gabe für den Menschen, damit er seine ganze Vollendung erreichen kann.

Der heilige Thomas von Aquin soll auch hier unser Stützpunkt und unsere theologische Auctorität sein. Zuerst wollen wir ihn citiren; sodann wollen wir sehen, wie bei dieser Frage von Mathematik die Rede sein kann.

„In der ganzen Stufenfolge der Ueber- und Unterordnung „der Dinge zeigt sich, daß zur Vollkommenheit eines jeden untergeordneten Wesens zwei Dinge gehören: das eine dieser Dinge „liegt im eigenen Leben des Wesens, das andere kömmt ihm aus „dem Leben eines übergeordneten Wesens zu, das sein Endziel ist. „Die geschaffene vernünftige Natur hat nun allein Gott selbst zu „ihrem unmittelbar untergeordneten Ziele; die übrigen Geschöpfe „reichen nicht bis zum Universalsein hinauf."

„Die vernünftige Natur allein ist unmittelbar dem ersten „Princip, dem Universalsein, untergeordnet."

„Deshalb besteht die Vollkommenheit der vernünftigen Natur „nicht in dem allein, was seine Natur constituirt, sondern überdies in irgend einer Ergänzung, die ihr durch eine gewisse „übernatürliche Theilnahme an der Güte Gottes zukömmt. „Daher ist weiter oben gesagt worden, daß die endliche Selig-

„keit des Menschen in der übernatürlichen Anschauung Gottes „besteht.“ 12)

Nach unserem Dafürhalten liegt in diesen theologischen Sätzen des heiligen Thomas von Aquin eine sogar mathematische Bestimmtheit. „In allen Dingen,“ sagt Leibnitz, „ist Harmonie, „Mathematik, Metaphysik und Moral.“ Von der Theologie und Metaphysik des heiligen Thomas von Aquin, die übrigens nur die christliche Wissenschaft in ihrer Erhabenheit und strengen Durchführung ist, scheint uns dieses wahr zu sein.

In dem Satze, daß das vernünftige Sein, als allein dem universalen, dem unendlichen Sein unmittelbar untergeordnet, seine höchste Vollendung nur in einer übernatürlichen Theilnahme an dem Leben Gottes findet, stellt sich das mathematische Moment, das wir darin zu erblicken glauben, auf folgende Weise heraus:

Der Mensch ist aus sich selbst in keiner Hinsicht absolut vollkommen und kann es nicht sein. Weder seinem Sein, noch seiner

---

12) In omnibus naturis ordinatis invenitur, quod ad perfectionem naturae inferioris duo concurrunt: unum quidem, quod est secundum proprium motum: aliud autem, quod est secundum motum superioris naturae: sicut aquam secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum lunae movetur circa centrum secundum fluxum et refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab occidente in orientem; motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum, quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem vel in essendo tantum, sicut inanimata, vel etiam in vivendo et cognoscendo singularia, sicut plantae et animalia. Natura autem rationalis in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex *quadam supernaturali participatione* divinae bonitatis. Unde et supra dictum est, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. 2a, 2ae, quaest. II, art. 3.

Erkenntniß, noch seinem Willen, noch seiner Liebe nach kann er aus sich selbst vollkommen, ganz ausgebildet und am Ziele angelangt sein. Schon darum, weil der Mensch ein geschaffenes Wesen ist und in der Zeit lebt, kann er nur ein bruchstückweises, bewegliches, endliches und in jeder Hinsicht unvollendetes Sein haben.

Das ist wahr vom Menschen, wie von jedem Geschöpfe. Zwischen dem Menschen und den übrigen Erdbewohnern besteht aber der Unterschied, daß der Mensch allein, wie der heilige Thomas von Aquin sagt, unmittelbar dem universalen und unendlichen Sein untergeordnet ist.

Wenn ich mich nicht taüsche, so will das sagen: Jedes geschaffene Sein hat seine Zahl, sein Gewicht und sein Maß, seine feste Zahl und sein bestimmtes Maß. Der Mensch allein hienieden hat zur Zahl und zum Maß eine unbestimmte Zahl und ein stets zunehmendes Maß, ohne daß ihm eine andere Grenze über sich gezogen wäre, als das Unendliche selbst.

Als vernünftige und freie Seele ist er allein in dem, was die menschliche Natur ausmacht, einer unbegrenzten Vervollkommnung fähig — indefinite perfectibilis —. Er allein kann ohne abgemessene Schranke die Idee Gottes, der er entspricht, mehr und mehr zur Ausgestaltung bringen. Er wächst an Erkenntniß, an Liebe; es gibt keine endliche Linie, über welche diese Entwicklung nicht hinaus könnte. Wird er es nun in dieser Entwicklung je an ein Ende bringen? Nein; denn sonst würde er aufhören, ein Mensch oder ein Geschöpf zu sein; er wäre ganz in Act, wie Gott. Gott allein ist ganz actuell; der Mensch ist schon seiner Natur nach theilweise in Act, theilweise in der Potenz. Wenn er dagegen nur eine endliche Vollendung zu erreichen hätte, so würde er sie erreichen; aber er wäre dann Materie, er wäre unvernünftig, und deshalb würde er nicht mehr unmittelbar dem Unendlichen untergeordnet sein. Da er aber einer Entwicklung fähig ist, die keine Grenzen hat, so kann er dabei nie an ein Ende kommen, weil er nicht Gott werden kann. Gott allein ist zugleich ganz in Act und unendlich.

Machen wir es uns begreiflich, wie die vernünftige, freie und liebende Seele, die in Beziehung zum Universalsein steht, sich nie ganz entwickeln kann, sondern immer ins Endlose perfectibel bleibt.

Was ist denn ein vernünftiges und liebendes Wesen? Wie hat man die Liebe und die Vernunft? Nur durch die Erleüchtung desjenigen, der das Licht der Menschen ist. Was ist die Vernunft? Sie ist ein Licht, das aus dem ewigen Worte, d. h. aus einer unendlichen Quelle schöpft. Gleiche Bewandtniß hat es mit unserer Liebe. Also ist der Mensch seiner Vernunft und seiner Liebe nach, aus welchen beiden seine Natur besteht, einer unbeschränkten Entwicklung fähig, aber er wird nie seine ganze Entwicklung erreichen.

Und hier scheint mir der Mensch und sein ganzes vernünftiges und freies Leben im Wachsen und im Streben nach seinem Ziele und seiner Vervollkommnung gleichsam mit jenen eigenthümlichen mathematischen Größen vergleichbar, die man convergente Entwicklungsreihen nennt.

Werde man über diesen Vergleich nicht betroffen; er ist für Jedermann faßbar.

Man nehme eine Reihe von Zahlen, wie die folgende:

$$1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32, \text{ u. s. w.}$$

das heißt: ein *Halbes*, dazu ein *Viertel*, dazu ein *Achtel*, dazu ein *Sechzehntel*, dazu ein *Zweiunddreißigstel* und so bis ins Unendliche fort. Diese Zahlen, von denen die folgende immer um die Hälfte kleiner ist, als die zunächst vorhergehende, bilden, wenn man sie addirt, eine wachsende Größe, die dahin tendirt, der *Einheit gleich zu werden*. Das ist eine evidente Sache.

Wenn man zu dieser Reihe noch eine Zahl mehr hinzuthut, die abermals die Hälfte der vorausgegangenen ist — denn dies ist das Gesetz der Reihe —, so kömmt man der Einheit immer mehr und mehr nahe. Das ist selbst verständlich.

Die oben angeschriebenen Zahlen zum Beispiel geben mit einander eine Summe, die der Einheit gleich ist, *weniger ein*

Zweiunddreißigstel. Man nehme noch die nächste Zahl, die ein Vierundsechzigstel ist, hinzu, so wird die Summe gleich sein der Einheit weniger ein Vierundsechzigstel. Man sieht, daß man in dem Maße, in dem die Reihe vorschreitet, der Einheit immer näher kömmt.

Man sieht aber auch, daß man aus dem nämlichen Grunde die Einheit nie ganz erreicht. Wird es nun möglich sein, daß man ohne Ende immer fort Zahlen habe, um sie der Reihe hinzuzufügen? Ja; denn um eine neüe Größe hinzuzufügen, genügt es, daß man die Hälfte der vorausgegangenen Zahl nehme. Da aber diese vorausgegangene Zahl, so klein sie auch sein mag, doch etwas ist; so ist die Hälfte von diesem Etwas nothwendig wieder etwas, niemals Null. Man kann also immer fort und ohne Ende eine weitere Zahl haben.

So weit man nun auch die Entwicklung der Reihe fortführt, so wird immer noch eine thatsächlich unendliche Reihe von Zahlen übrig bleiben, die man erst entwickeln müßte, während man andererseits nur eine endliche Reihe bereits entwickelter Zahlen hat.

Das ist ein vollkommenes Bild vom vernünftigen und freien Sein, das sich in der Zeit in einer stets wachsenden Zahl und einem stets zunehmenden Maße entwickelt: das immer actuell endlich bleibt — denn dies ist die nothwendige Eigenschaft alles Geschaffenen —, das aber immer für ein neües Wachsthum empfänglich ist — denn dies ist die besondere Eigenthümlichkeit des Menschen —. Das ist, sage ich, ein vollkommenes Bild von einem Sein, welches nie seine ganze Potentialität in Act übersetzen kann, weil es sonst eine unüberschreitbare Grenze hätte, wie die Materie, oder unendlich wäre, wie Gott; und welches ohne Unterlaß nach jenem Endziel, jenem Universalsein, jenem Unendlichen strebt und sich hinneigt, zu dem es in Beziehung steht, das es aber doch nicht zu erreichen vermag, wie groß auch die Dauer und die Kraft der Entwicklung sein mag.

Noch haben wir einen anderen Gesichtspunkt festzufassen. Warum sagen denn die Mathematiker und warum können sie es mit aller Wahrheit sagen, daß die eben angeführte Reihe mathematisch und in aller Strenge gleich ist der Einheit, wenn man

alle noch möglichen Größen der Reihe mit hinzurechnet? Wie können sie in aller Strenge diese Gleichung als wahr aufstellen:

$$1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 \text{ u. s. w.} = 1$$

das heißt: ein Halbes, dazu ein Viertel, dazu ein Achtel, dazu ein Sechzehntel, dazu alle übrigen treffenden Größen ist gleich **Eins**?

Weil sie, wie wir schon gesagt haben, annehmen, daß die Reihe mit Einschluß aller nur möglichen Größen genommen sei, nicht allein mit ihren schon entwickelten Zahlen, sondern auch mit allen jenen, die erst noch entwickelt werden können und noch im Zustand der Potentialität sich befinden. Wie wir gesehen haben, gibt es aber eine Unendlichkeit von derlei möglichen Zahlen. Es gibt deren eine Unendlichkeit im eigentlichen Sinne des Wortes, weil man nie, absolut nie zur letzten kommen kann. Man kann immer nur eine endliche Zahl entwickeln und es übrigt immer noch eine volle Unendlichkeit erst noch zu entwickelnder Zahlen. Die Zahl der möglichen Größen ist demnach in Wirklichkeit unendlich.

Auf diese Weise tritt also hier das Unendliche dazwischen; und damit die Reihe der Einheit gleich komme, ist in der That die Annahme nothwendig, daß das Unendliche auf dieselbe herabkomme und ihre entwickelten Zahlen durch seine unentwickelte Unendlichkeit ergänze. Es ist die Dazwischenkunft des Unendlichen selbst nothwendig, damit diese wachsende Größe ganz werde, ihre Höhe, ihre Vollendung, ihre absolute Totalität erreiche. Dies ist eine einleüchtende Sache.

Man sehe nun, was die Theologie lehrt. Sie sagt uns, daß der Mensch durch die Kraft seiner Natur allein nie die Vollendung seines Lebens oder seiner Erkenntniß, oder seines Willens, oder seiner Weisheit, oder seiner Liebe, oder seiner Seligkeit erlangen kann. Im Menschen ist nothwendiger Weise alles stückartig und unvollkommen: nichts absolut Eines, Vollkommenes, Ungebrochenes und Ganzes gehört zu seiner Natur. Aber Gott, welcher der Unendliche ist, kann der vernünftigen Creatur diese Ganzheit,

diese Vollendung ertheilen, indem er dem geschaffenen Wesen ein neües Geschenk gibt, das er selbst ist.

Die Vergleichung der Mathematik mit der Theologie trifft also in diesem Punkte genau zu, und man begreift, wie unsere Vernunft nur dann ihre höchste Vollendung erreicht, wenn Gott selbst zu ihr herabsteigt.

All das wird noch klarer durch die theologischen Sätze, gleichwie es uns andererseits zu deren Verständniß verhilft.

Nichts könnte auf den ersten Blick mehr befremden, als die Verdammung der folgenden Proposition des Bajus: „Die In„tegrität der ersten Schöpfung ist nicht eine gnädige Vervollkomm„nung, die zur menschlichen Natur hinzugefügt würde, sondern ihr „natürlicher Zustand.“ [13]) Für denjenigen, der die theologische Sprache nicht versteht, scheint der verdammte Satz Anfangs in seinen Begriffen verständlich. Wie ist die Integrität der Natur ein Geschenk, das aus Gnade zur Natur hinzugegeben wurde? Wie ist die Integrität der Natur nicht natürlich? Sollte Gott etwa ein verstümmeltes Wesen, eine Ruine schaffen können, wie die Menschheit jetzt ist?

Vom Standpunkte aus, auf dem wir uns befinden, begreifen wir das verdammende Urtheil; wir erkennen den Satz des Bajus als absolut falsch. Der Mensch hat aus eigener Natur ebenso wenig seine Integrität, seine nur natürliche Vollendung, als die Reihe in ihrer Entwicklung ihre Einheit und Totalität erreichen kann ohne die Hypothese des Unendlichen, die dem Gesetze über die Entwicklung der Reihe so innerlich ist, daß ganz im Gegentheile durch dieses Gesetz, wie ersichtlich ist, ohne das unendliche Moment das Ziel und die Einheit nicht erreicht werden könnte.

Von diesem Gesichtspunkte aus begreifen wir auch den anderen schon weiter oben angeführten theologischen Satz: „Zur Erkennt„niß aller Wahrheiten der natürlichen Ordnung ist dem gefallenen „Menschen die Gnade Gottes nothwendig.“

---

13) Integritas primae creationis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. Prop. XXVI.

Ich weiß wohl, daß hier durchaus nicht von einer absoluten Nothwendigkeit die Rede ist; der Sinn, in welchem dieser Satz ausgesprochen ist, muß so gefaßt werden, daß es sich nur um eine moralische Nothwendigkeit handelt. Das heißt: streng genommen könnte vielleicht selbst der gefallene Mensch ohne specielle Gnade das Ganze dieser Wahrheiten erkennen, wenn er alle natürliche Hilfe Gottes, alle seine Zeit, sein ganzes Leben recht benützen würde.

Aber welche Wahrheiten würde er erkennen? Die höchsten moralischen Wahrheiten, die Vorstufen des Glaubens, die jedem Menschen wesentlichen Dogmen der natürlichen Religion, nicht aber alle Wahrheiten der natürlichen Religion; und er würde sie nicht mit jener vollendeten, bis ins Innerste eindringenden Wissenschaft erkennen, die der erste Mensch besaß. Ohne Zweifel würde die Natur im Urzustande, wie der heilige Thomas von Aquin sagt, ohne die übernatürliche Gnade diese ganze Wissenschaft erreichen; auf welche Weise aber wurde der Mensch in diesen Zustand der vollkommenen Natur versetzt? Nur in Folge eines übernatürlichen Geschenkes Gottes. Ohne ein übernatürliches Geschenk der Güte und der unendlichen Macht Gottes würde also streng genommen und in keinem Falle weder die Erkenntniß, noch die Liebe noch sonst etwas im Menschen seine ganze, wenn auch nur natürliche Vollendung erreichen, wie der heilige Thomas von Aquin lehrt.

Unser mathematischer Satz aber wird im Lichte dieser Dogmen noch durchsichtiger.

Wir begreifen, wie die Integrität der menschlichen Natur nicht der natürliche Zustand des Menschen, sondern eine Erhöhung der Natur durch die unendliche Macht Gottes ist. Wir begreifen ferner, daß der Mensch durch dieses Geschenk die Vollkommenheit seiner Natur erreichte; aber aus dieser Vollkommenheit, die durch ein übernatürliches Princip innerhalb der Schranken der Natur gegeben wurde, folgt nicht, daß der Mensch zur Theilnahme an der göttlichen Natur hat erhoben werden müssen.

Und wir sehen, daß man mit Bajus nicht sagen kann, „daß „die Erhebung der menschlichen Natur zur Theilnahme an der

„göttlichen Natur zur Integrität der ersten Schöpfung gehöre, und „natürlich, nicht aber übernatürlich genannt werden müsse." [14])

Die Freigebigkeit Gottes hat hier inne halten und dem Menschen allein die volle natürliche Wissenschaft, die volle Gewalt über seine Leidenschaften und die Unsterblichkeit dem Leibe nach verleihen können. Nur würde dann der Mensch, wie der heilige Thomas von Aquin zeigt, nicht zu seiner höchsten Vollendung, d. h. nicht zu seinem übernatürlichen Ziele, welches im Anschauen der Wesenheit Gottes und in seinem Besitze besteht, erhoben worden sein, und die unverletzte Natur würde noch mehr, als die gefallene Natur, das natürliche Verlangen nach der Anschauung der Wesenheit Gottes und seinem Besitze empfunden haben.

Der Mensch würde sich dann in jenem Zustande befunden haben, den man seinem Princip nach übernatürlich nennen kann, nicht aber in jenem, den man seinen heiligenden Wirkungen nach übernatürlich nennen muß. [15])

Das seinem Princip nach übernatürliche Geschenk hätte die vollständige natürliche Vollendung, nicht aber jene Theilnahme an der göttlichen Natur, die man Heiligkeit nennt, zum Endzweck gehabt.

Das ist indeß nur ein hypothetischer Zustand, wie der Zustand der reinen Natur. Beide Zustände haben nie existirt. Der erste Mensch wurde in einem Zustande übernatürlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit und zugleich in jenem Zustand der vollen natürlichen Vollendung geschaffen, der die Unwissenheit, die böse Begierde, den Schmerz und den Tod ausschließt und ein übernatürliches Geschenk in sich begreift.

---

14) Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. Prop. XXI.

15) Es gibt etwas seinem Princip nach — entitative, κατ' οὐσιαν — und etwas seinen heiligenden Wirkungen nach — κατ' ἁγιασμον oder κατ' ἁγιαστικην δυναμιν — Uebernatürliches, wie P. Passaglia in seinen Heften so gut unterscheidet.

Damit möge es sich aber wie immer verhalten; was wir behaupten wollen, ist dies, daß in keinem Falle die Vollendung des Menschen anders, als durch ein übernatürliches Geschenk der Güte und unendlichen Macht Gottes möglich ist.

Wir hätten uns nun noch begreiflich zu machen, wie der Mensch durch Gott das vermag, was er durch sich selbst nicht vermag; wie der Mensch, auf dem intellectuellen Gebiete, durch Gott alle Wahrheiten der natürlichen Ordnung, die volle erste Stufe der geistigen Welt zu erkennen, und zur zweiten, die in sich selbst übernatürlich ist, überzugehen vermag. Es ist dies das Mysterium der göttlichen Liebe, das Mysterium der Einigung.

Wir sehen in der Welt der Körper das Wunder des Aufpfropfens, d. h.: wir sehen eine Wurzel, die vermöge eines aufgesetzten Zweiges Früchte hervorbringt, welche nicht mehr die ihrigen sind, sondern Früchte einer über ihr stehenden Natur.

Wir sehen, wie das menschliche Auge, das ein Werkzeüg zum Sehen ist, durch die Kraft, die ihm andere Werkzeüge verleihen, eine Schärfe erlangt, die dreitausendmal größer ist, als seine natürliche, ein Vergleich, mit dem sich Leibnitz behilft, wo er von der Erhebung und Schärfung der Vernunft durch die Offenbarung redet.

Wir sehen in der Geometrie jene convergente Reihe, von der sich gezeigt hat, daß sie durch ihre eigene Entwicklung nie ihre Vollheit erreichen kann; und doch geschieht das, was unmöglich war, sobald man die Hypothese des Unendlichen in die Reihe einführt.

Beachten wir es wohl: zur höchsten Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen, zu jener Stufe, die übernatürlich ist, gelangen, heißt, wie die Theologie lehrt, an der Erkenntniß, die Gott selbst hat, Theil nehmen. Diese Erkenntniß überragt ihrer Natur nach jede geschaffene Intelligenz und kömmt nur Gott zu. Gott aber, der sie besitzt, gibt uns die Kraft, durch ihn dazu zu gelangen. Wie geschieht dieses? — Durch Einigung, durch Liebe. Mehr läßt sich darüber nicht sagen. „Was man durch Jene vermag, die „man liebt," bemerkt hierüber der heilige Thomas von Aquin, „das vermag man in einem gewissen Sinne durch sich selbst." Was ich durch meinen Geliebten kann, sagt die Liebe, das kann ich durch mich; ich weiß, daß du weißt, und ich sehe, daß du siehst.

Diesen Enthusiasmus und diese Ueberschwänglichkeit der Leidenschaft macht der allmächtige Gott, durch seine unermeßliche Liebe, für die Seelen, die mit ihm geeint sind, zur Wirklichkeit und Wahrheit.

Allein darum frägt es sich hier eigentlich nicht. Wir wollen für jetzt nur die mathematisch genaue Strenge von dem Satze des heiligen Thomas nachweisen, daß die Vollendung der vernünftigen Creatur nicht allein von dem abhängt, was in ihrer eigenen Natur liegt, sondern überdies von einer gewissen übernatürlichen Theilnahme an der Vollkommenheit Gottes.

III.

Wir glauben, diese Behauptung bewiesen zu haben; aber noch haben wir nicht ihre ganze Tragweite dargelegt.

Der heilige Thomas von Aquin behauptet nicht nur, daß die Vollendung des Menschen von einem übernatürlichen Geschenke — *κατ' οὐσιαν* — abhänge, das ihm die Vollendung seiner eigenen Natur gibt; er behauptet und beweis't überdies, daß die vernünftige Creatur ihre höchste Vollendung nur durch jenes andere übernatürliche Geschenk — *κατ' ἁγιασμον* — erreicht, das die menschliche Natur über sich selbst zur Theilnahme an der göttlichen Natur erhebt, durch das Schauen der Wesenheit Gottes. Sein schöner Text lautet also [16]):

---

16) Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectus est, quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in 3. *de Anima,* text. 26. Unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de

„Die höchste und vollkommene Seligkeit des Menschen besteht „in der Anschauung der Wesenheit Gottes selbst. Zwei Erwä„gungen machen dieses evident. Die erste ist die, daß der Mensch „nie vollkommen selig ist, so lange ihm noch etwas zu verlangen „und zu suchen übrigt. Die zweite ist die, daß die Vollkommen„heit jeder Potenz von ihrem Verhältnisse zu ihrem Object „abhängt."

„Das Object der Vernunft ist nun das, was ist, d. h. ge„rade die Wesenheit der Dinge, wie Aristoteles sagt. „Daraus folgt, daß die intellectuelle Vervollkommnung vom „Schauen der Wesenheit der Dinge abhängt. Wenn demnach „der Geist die Wesenheit einer Wirkung erkennt, die ihm nicht „die Wesenheit, sondern nur die Existenz ihrer Ursache zu er„kennen gibt; so kann man nicht sagen, daß der Geist diese Ur„sache erkenne, wiewohl er um deren Existenz weiß. Wenn des„halb der Geist eine Wirkung erkennt und weiß, daß sie eine Ur„sache habe, so liegt in ihm das natürliche Verlangen, auch das „zu wissen, was diese Ursache sei. Und dieses Verlangen, mit „dem sich das Gefühl der Bewunderung verbindet, drängt zum „Suchen, und dieses Suchen hält nicht inne, so lange es nicht „die Wesenheit der Ursache sieht. Wenn darum der menschliche

---

causa, quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit, de causa, an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum et scit, eum habere causam, ut etiam sciat de causa, quid est. Et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaph.*, cap. 2, nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae.

Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo, nisi an sit, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam, unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. 1a, 2ae, quaest. III, art. 8.

„Geist die Wesenheit einer geschaffenen Wirkung erkennt, von „Gott aber nur das weiß, daß er ist; so kann man nicht sagen, „daß der Geist die erste Ursache erfaßt habe, sondern es bleibt „ihm das natürliche Verlangen zu suchen, und er besitzt „da weder seine Vollendung noch seine Seligkeit. Zur voll„kommenen Seligkeit des Menschen ist daher nothwendig, daß „seine Erkenntniß bis auf die Wesenheit der ersten Ursache sich „erstrecke, was nur geschehen wird durch die Vereinigung mit Gott, „ihrem höchsten Objecte und der höchsten Seligkeit des Menschen." Der heilige Thomas von Aquin beharrt allenthalben auf dieser Lehre; [17]) in seiner philosophischen Summa widmet er lange Capitel der Feststellung des Satzes, „daß die natürliche Erkennt„niß Gottes dem natürlichen Verlangen der Seelen nicht genügt, „daß vielmehr diese Erkenntniß sie nur anregt, nach dem Anblick „der göttlichen Substanz zu verlangen." „Das Vorzüglichste in „der Erkenntniß," sagt er, „besteht darin, von den Dingen zu „erkennen, was sie sind. Unserem natürlichen Verlangen nach „Erkenntniß ist nicht genügt, wenn wir nur das wissen, daß Gott „ist. Wir mögen immerhin wissen, daß er ist, so wird unser Ver„langen doch nicht aufhören, sondern wir wollen Gott auch nach „seiner Wesenheit erkennen. — Jede Intelligenz verlangt natur„gemäß nach der Anschauung der göttlichen Substanz. Nun ist es „aber unmöglich, daß dieses natürliche Verlangen eitel sei. Daher „kann jede geschaffene Intelligenz zur Anschauung der göttlichen „Wesenheit gelangen. Nur kann kein geschaffenes Wesen durch seine „natürlichen Kräfte zu dieser Anschauung Gottes gelangen." [18])

---

17) Namentlich 1^a, quaest. XII, art. 1. — 3^a, quaest. IX, art. 2 in corp. et ad 3^m.

18) Quod in naturali cognitione, quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit eorum naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam. — Praecipuum in cognitione alicujus rei est scire de ea quid est .... Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum, quia est .... Nos autem quantumcumque sciamus, Deum

Dies will sagen: Der Mensch sieht direct mit seinen Augen und vor seinem Angesicht die Welt, die Schöpfung. Auf die nämliche Weise will er auch Gott selbst, das Sein Gottes, die Wesenheit Gottes schauen. Gegenwärtig weiß er, daß Gott ist; er weiß es mit Gewißheit; er will aber auch den sehen, von dessen Existenz er weiß. Wissen, daß Gott existirt, weil die Welt existirt, das ist die erste Stufe im Lichte der Erkenntniß; es ist das Anschauen des natürlichen, von der Schöpfung reflectirten Lichtes. Wenn der Mensch die Quelle dieses Lichtes, Gott selbst, sieht, so wird das die zweite Stufe sein, die des übernatürlichen Schauens.

Nach dieser zweiten Stufe verlangt und sucht der Mensch; denn ohne sie kann er nicht vollkommen selig sein. Die natürliche Vernunft ist also nach dem heiligen Thomas von Aquin eine Kraft, die aus Sehnsucht und Bedürfniß das übernatürliche Licht aufsucht, obschon sie es nicht fassen kann. Die erste Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen ruft nach der zweiten. Mit ihrem natürlichen Lichte beweis't sich die Vernunft, daß sie noch ein anderes Licht nöthig habe; die Vernunft ruft nach der Offenbarung, die Erkenntniß sucht den Glauben.

Ich weiß wohl, daß der heilige Thomas von Aquin anderswo das Gegentheil zu sagen scheint. In seinem Buche „über die „Wahrheit" drückt er sich so aus: „Das höchste Gut des Men„schen, jenes Gut, das den Willen als letztes Ziel bewegt, ist ein „doppeltes. Es gibt ein Gut, das der menschlichen Natur pro„portionirt ist und zu dessen Erreichung die Kräfte der Natur ge„nügen. Das ist die contemplative oder active Seligkeit, die im

---

esse, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. Titel von cap. 50.

Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem. Cap. 57.

Nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam. Titel von cap. 52.

„Sinnen der menschlichen Weisheit und in der Ausübung der „moralischen Tugenden besteht, von denen die Philosophen reden. „Es gibt aber für den Menschen noch ein anderes Gut, das in „keinem Verhältniß zur menschlichen Natur mehr steht, und das „zu erreichen oder auch nur zu erfassen und zu verlangen die na„türlichen Kräfte nicht genügen. Und dieses Gut ist das ewige „Leben.“ 19)

So redet nun der heilige Thomas in seiner theologischen und in seiner philosophischen Summa von einem natürlichen Verlangen — naturale desiderium —, das der Mensch nach der Anschauung des göttlichen Wesens, die das höchste Gut des Menschen ist, in sich trägt, und in diesem Opusculum behauptet er, daß die Seele vermöge ihrer natürlichen Kräfte allein das höchste Gut weder erfassen noch begehren könne.

Der Widerspruch ist aber nur scheinbar, und die beiden Auffassungsweisen des heiligen Thomas von Aquin verbreiten Licht über den theologischen Streit, der in Betreff dieses Gegenstandes entstanden ist und durch die Bulle *„Auctorem fidei“* seine Entscheidung findet. Diese doppelte Auffassungsweise entspricht der so klaren Distinction, die der heilige Thomas immer wieder aufstellt: „Die natürliche Vernunft kann von Gott erkennen, **daß er ist**, „nicht aber, **was er ist.**“

Die natürliche Vernunft kann sagen: „Ich weiß, daß er „ist, ohne zu wissen, was er ist. Ich erkenne seine Wesenheit „nicht, ich sehe sie nicht; dieser Anblick entgeht mir. Ich kann „mir denken, daß man sie besitzt; ich möchte sie besitzen.“ Dies ist das natürliche Verlangen, von dem der heilige Thomas

---

19) Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt. Et haec est felicitas, de qua philosophi locuti sunt.... Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, *nec ad cogitandum vel desiderandum,* sed ex sola divina liberalitate homini repromittitur, et hoc est vita aeterna. *Verit.,* XIV, art. 11.

in seiner Summa redet; ein Verlangen, das nicht nur ohne Erfolg bleibt, wie Billuart bemerkt hat, sondern überdies indirect, negativ und ohne substantielle Beziehung zu seinem Objecte genannt werden muß. Was das andere Verlangen betrifft, welches sein Object erfaßt und in der Seele unter dem wirklichen Zuge des übernatürlichen Begehrbaren und Erkennbaren geboren wird; so übersteigt dieses Verlangen evidenter Maßen die Kräfte der Natur. Zwischen den beiden Arten des Verlangens, von denen das eine das Verlangen des Mangels, das andere das Verlangen mit dem Anfang des Besitzes ist, besteht der nämliche Unterschied, wie zwischen der Wirklichkeit und dem Schatten, dem Vollen und dem Leeren, dem Positiven und dem Negativen.

Zwischen den beiden Arten des Verlangens besteht ein Unterschied, den der Psalmist in folgenden Worten ausdrückt: „Ich „habe die wahre Sehnsucht nach der Gerechtigkeit verlangt — con- „cupivit anima mea desiderare justificationes tuas —.“ Das ist die mit einem natürlichen Verlangen nach dem übernatürlichen Verlangen der Gnade verlangende Natur, wie der heilige Ambrosius gesagt hat.[20])

Diese Unterscheidung scheint uns in der Bulle *Auctorem fidei* deütlich ausgesprochen zu sein. Das jansenistische Conciliabulum von Pistoja hatte ausgesprochen, daß der seinem eigenen Lichte überlassene Mensch — relictus propriis luminibus — bis zum Verlangen nach dem Lichte von oben gehen und sich erheben könnte — moveret se ad desiderandum auxilium superioris luminis —.[21]) Die Bulle entscheidet, daß diese Doctrin, wenn sie ein Verlangen nach einer Hilfe zum ewigen Heile meint — intellecta de desiderio adjutorii superioris luminis in ordine ad salutem promissam per Christum — verdächtig und der semipelagianischen Häresie günstig ist. Nichts ist klarer. Das Verlangen nach dem ewigen Heile, d. h. das heil- und wirksame übernatür-

---

20) Concupiscimus desiderare, quod non sit potestatis nostrae desiderium, sed gratiae Dei. *In Ps.* CXVIII, vers. 20.

21) *Proposit.* XVIII.

liche Verlangen nach dem ewigen Leben steht über dem Verhältniß irgend eines natürlichen Lichtes oder einer natürlichen Kraft. In dem Sinne des Concils von Pistoja verdammt die Bulle die Behauptung allerdings; sie sagt aber ausdrücklich, daß diese Lehre nur in dem angeführten Sinne verdammt ist — intellecta de ... —. Dieser Satz hat also auch einen anderen Sinn; und dieser Sinn kann kein anderer sein, als der des heiligen Thomas in seinen beiden Summen, die sicherlich durch die Bulle *Auctorem fidei* in keinem Punkte verdammt wurden. [22])

---

22) Einige Theologen schritten in Betreff des natürlichen Verlangens, das der Mensch nach der Anschauung der göttlichen Wesenheit in sich trägt, über das rechte Maß und über die Lehre des heiligen Thomas hinaus und kamen dem Bajus nahe, ohne jedoch auf seine Häresie einzugehen; andere hinwider sind aus einer unbegründeten Furcht, in den Bajanismus zu verfallen, vielleicht nicht weit genug gegangen. Sylvius drückt sich in seinem Commentar zur Summa so aus: „Wiewohl im Menschen von „Natur aus ein Verlangen nach der Anschauung Gottes liegt, und die „Seligkeit, die in der klaren Anschauung Gottes besteht, wegen dieses „im Menschen vorhandenen Verlangens in einem gewissen Sinne das „natürliche Ziel des Menschen genannt werden kann: so ist doch, „genau geredet, die Seligkeit sammt allen Mitteln zu ihrer Erreichung „das übernatürliche Ziel des Menschen — quamvis enim homini ali„qualiter insit *naturale desiderium* videndi Deum, atque ita beatitudo, „consistens in clara visione Dei, possit quadam ratione dici *finis* „*naturalis* hominis, nimirum quoad aliqualem appetitum seu deside„rium: quoad asseculionem tamen et simpliciter loquendo est finis „supernaturalis —." *Comment. in Summ.*, quaest. XCV.

In dieser Stelle ist alles gut, bestimmt, maßhaltend, nur vielleicht ein Wort nicht. Warum soll man zugeben, daß die selige Anschauung in einem gewissen Sinne das natürliche Ziel des Menschen genannt werden könne? Heißt das nicht sagen, daß das übernatürliche Ziel des Menschen in einem gewissen Sinne sein natürliches Ziel sei? Das aber ist ein harter und anstößiger Satz. Wird der Gedanke des Sylvius, der übrigens wahr ist, nicht besser von Jenen ausgedrückt, die einfach sagen, daß der Mensch ein natürliches Verlangen nach der intuitiven Anschauung Gottes habe? Die Existenz dieses natürlichen Verlangens und der intuitiven Anschauung wurde von der Mehrzahl der Thomisten, wie von

Wenn es daher gewiß ist und vom Glauben gelehrt wird, daß die Anschauung Gottes durchaus übernatürlich ist und nur

---

Durandus und Soto, von allen Scotisten, wie zum Beispiel von Montalban, und von allen Augustinern, wie von Bellelli und Berti, immer gelehrt. Alle Schulen stellen die Behauptung auf, daß in der vernünftigen Creatur ein eingeborenes natürliches Verlangen nach der intuitiven Anschauung Gottes liege: — *creaturae rationali inesse naturaliter appetitum innatum ad visionem Dei intuitivam* —. Berti: *August. syst. vindic.*, diss. II, cap. I, §. 6.

Es ist wahr, daß gerade dieser letzte Satz angegriffen wurde; allein mit Unrecht. Nach Verlauf der jansenistischen Streitigkeiten und nach dem Erscheinen der bewunderungswürdigen Bulle *Unigenitus*, die weiter nichts, als eine Vertheidigung der menschlichen Vernunft und Freiheit gegen den Fanatismus und Fatalismus ist, vermeinten einige Theologen, in der Doctrin Berti's und seines Lehrers Bellelli, der Augustinergeneral war, lasse sich Bajanismus und Jansenismus finden. Bellelli aber, der zweimal bei der römischen Inquisition angeklagt worden war, wurde in seinen Schriften für tadellos befunden, und das Werk Berti's „*de theo-„logicis disciplinis*“ — Rom 1745 — wurde vergeblich vor allen competenten Tribunalen verfolgt. Zwei französische Bischöfe, Saleon, Bischof von Valençe, und Languet, Erzbischof von Sens, denuncirten in ihrem mehr glühenden als erleuchteten Eifer für die Lehre der Bulle *Unigenitus* Bellelli und Berti bei Benedict XIV., bei der Versammlung des französischen Klerus vom Jahre 1747 und bei der Universität von Vienne. Saleon schrieb zwei Werke, die betitelt waren: „*Bajanismus redivivus* und *Janse-„nismus redivivus in scriptis PP. Bellelli et Berti.*“ Diese Werke sammt einem sehr dringlichen Schreiben waren an Benedict XIV. gerichtet. Aber die zur Untersuchung der Anklage nach Rom gerufenen Theologen wiesen die Sache zurück. Die Versammlung des französischen Klerus fand ihrerseits die Anklage schlecht begründet, und die Universität von Vienne fällte das nämliche Urtheil. Auf Anordnung Benedict XIV. rechtfertigte sich darauf Berti in einer Apologie, die im Vatican (1749) gedruckt wurde unter dem Titel: *Augustinianum systema de gratia, de iniqua Bajanismi et Jansenianismi erroris insimulatione vindicatum.* In diesem Werke führt Berti siegreich den Satz durch: *Nemo damnandus Bajanismi, si defendat, creaturae rationali inesse naturaliter appetitum innatum ad visionem Dei intuitivam.*

Gleichwohl verhängte der Erzbischof von Sens, der jetzt am Streite Antheil nahm, im Jahre 1750 eine Censur über die Lehre der zwei ita-

durch ein übernatürliches Geschenk Gottes erreicht und auch nur durch dieses in der Weise, wie es nothwendig ist, wirksam verlangt wer-

---

lienischen Theologen und sandte sie an Papst Benedict XIV. mit der Beschwörung, diese Verdammung zu approbiren. Benedict XIV. aber, der zu aufgeklärt war, als daß er das augustinische System mit dem Jansenismus hätte verwechseln können, fand sich nicht bewogen, dem Verlangen des Prälaten zu entsprechen. Berti beendigte diese Polemik durch eine neue Apologie.

In dieser Apologie führte Berti auf die unwiderlegbarste Weise durch, daß es nicht Bajanismus sei, wenn man die Existenz eines eingebornen natürlichen Verlangens nach der intuitiven Anschauung behaupte. Er hat die ganze scotische Schule, vor und nach Bajus, für sich; er hat den heiligen Thomas in seinen beiden Summen und den größten Theil der Thomisten, namentlich Durandus und Soto, für sich. Molina und Estius, welche die Existenz dieses natürlichen Verlangens durchaus nicht zugeben, erklären übereinstimmend, daß die gegentheilige Annahme keines Falls ein Irrthum, sondern vielmehr die gewöhnliche Ansicht der Scholastiker war, deren Lehre Molina so zusammenfaßt: »Beatitudinem in »particulari esse finem nostrum naturalem non quoad assecutionem, »sed quoad appetitum et potentiam passivam.« Suarez macht das nämliche Geständniß.

Bellarmin — *de Gratia,* lib. I, cap. 7. — ist über diesen Punkt sehr ausführlich und strömt über von augustinischen Anschauungen. Nachdem er ausgesprochen, daß die Frage, ob die ewige Seligkeit, die in der Anschauung Gottes besteht, das natürliche oder das übernatürliche Endziel des Menschen sei, eine große Wichtigkeit habe — *non parva quaestio est, sitne sempiterna beatitudo, quae in visione Dei sita est, finis hominis naturalis aut supernaturalis —;* so behauptet er, „daß die ewige Selig„keit, was das Verlangen des Menschen nach ihr betrifft, dessen natür„liches Endziel sei, nicht aber was die Macht betrifft, sie zu erreichen — „*respondeo beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, „non quoad assecutionem —.*" Und er fügt folgenden vortrefflichen Gedanken hinzu: „Es ist dies für die menschliche Natur nicht entwürdigend, „sondern es ist dies im Gegentheil der Beweis ihrer erhabenen Würde: „sie ist zu einem so hohen Ziele erschaffen, daß sie mit ihren Kräften „allein dasselbe nicht erreichen kann — *non est autem natura humana „indignum, sed contra potius ad maximam ejus pertinet dignitatem, quod „ad sublimiorem finem condita sit, quam ut eum solis naturae suae viribus „attingere possit —.*"

den kann: so können wir nach dem Obigen gleichwohl mit dem englischen Lehrer behaupten, daß die vernünftige Creatur, die für die

---

Auch dem Jesuiten Recupitus verdanken wir eine schöne und ausführliche Dissertation über diesen Gegenstand. Dieser Auctor macht sich die Einwendung: „Daraus, daß dem Menschen dieses Verlangen von „Natur aus eingeboren ist, kann man höchstens auf die Möglichkeit einer „abstracten Erkenntniß der ersten Ursache, nicht aber auf eine intuitive „Erkenntniß der Wesenheit Gottes schließen — *ex appetitu naturali et „innato ad summum inferri possibilitatem cognoscendi primam causam cognitione abstractiva, non autem cognitione intuitiva et secundum substan„tiam* —." Darauf antwortet er aber: „Der Anblick was immer für „einer Wirkung erregt in uns das natürliche Verlangen, die Ursache zu „erkennen, und zwar nicht nur in wie fern sie Ursache ist, sondern auch „ihrem Sein nach und in ihrer Wesenheit — *respondeo ex visione effe„ctuum quorumcunque excitari naturale desiderium videndi non solum ra„tionem causae ut sic, sed ipsammet entitatem et substantiam causae: viso „enim opificio cupimus videre opificem* —." „Wenn wir aber," wirft er weiter ein, „von Natur aus das Verlangen haben, die Wesenheit Gottes „zu schauen, so folgt daraus, daß der Mensch durch seine natürliche Se„ligkeit, die in der natürlichen Erkenntniß der ersten Ursache besteht, nie „befriedigt wird und sein Verlangen darüber hinausgeht." Was antwortet nun der gelehrte Jesuite darauf? „Ich gebe zu," sagt er, „daß „die natürliche Seligkeit, die in der abstracten Erkenntniß der ersten „Ursache besteht, unvollkommen ist und daß es deshalb für Gott gezie„mend war, den Menschen für die intuitive Anschauung, die eine Ergän„zung der natürlichen Seligkeit ist, zu schaffen, wie er es in der That „gethan hat — *concedo felicitatem naturalem hominis, quae habetur per „contemplationem abstractivam primae causae, esse imperfectam: et ideo „conveniens fuisse, ut ordinaretur ulterius ad cognitionem ejus intuitivam, „quae complementum esset beatitudinis naturalis* —."

Das ist der Abriß dieser Dissertation Berti's. In einer anderen Dissertation beweis't er, daß Bellelli gerade in Kraft seiner Annahme eines natürlichen Verlangens nach Seligkeit das directe Gegentheil des Bajanismus lehrte und begründet diesen Satz also: „Die vernünftige „Creatur hat wegen ihrer Unzulänglichkeit eine Hinneigung zur Anschau„ung Gottes, als zu einer Vervollkommnung, durch die allein sie gänzlich „erfüllt werden kann — *natura vero rationalis propter indigentiam suam „in Dei visionem inclinat, tamquam perfectionem, qua sola potest cumula„tissime expleri* —." Warum ist nun diese These antibajanistisch? Des-

Anschauung Gottes geschaffen ist, in dem von uns aufgestellten

---

halb, weil sie behauptet, „daß es zwischen der verderbten Begierde und „der lobwürdigen Liebe ein Mittelding gibt, die Liebe nach der Seligkeit „nämlich, die aus einem der vernünftigen Natur eingeborenen Verlangen „hervorgeht — *inter vitiosam cupiditatem et laudabilem charitatem medius „est amor beatitudinis ortus ex appetitu innato creaturae rationalis* —." Berti: *August. syst. vindicat.*, diss. I, cap. III, §. 3.

Fügen wir dem noch bei, daß der Cardinal Noris, ebenfalls ein Augustiner, fast die nämliche Lehre und namentlich die nachher von Gerdil wieder aufgestellte These „über die Existenz eines natürlichen Vermögens im Menschen, die selige Anschauung zu genießen, das zu befriedigen für Gott geziemend war," vorgetragen hat „— *meram capacitatem „visionis intuitivae, quam decuit et decet replere Deum* —." *Gerdil*, tom. XIX, pag. 35. Daß Noris mehrere Male als Jansenist und Bajanist angeklagt und seine Geschichte des Pelagianismus zehn Jahre lang im Index der spanischen Inquisition fortgeführt wurde, war ein vergebliches Bemühen. Seine Werke wurden als tadellos erklärt, und Innocenz XII., der ihn nach diesen eitlen Denunciationen zum Cardinal erhob, so wie Benedict XIV., der fortwährend gegen den spanischen Index reclamirte, bis der Name Noris gestrichen war, haben diesen Mann hinlänglich gerechtfertigt.

Unter den Arbeiten der Scotisten, die im achtzehnten Jahrhunderte geschrieben wurden, findet sich eine vortreffliche Abhandlung Montalban's über diesen Gegenstand. Dem Mastrius folgend, verwendet Montalban in seinem großen Werke über die unbefleckte Empfängniß eine ganze Reihe von Capiteln dazu, um gegen Cajetan die, wie er sagt, von Scotus und dem heiligen Thomas von Aquin gemeinsam vorgetragene Lehre zu vertheidigen, „daß die menschliche Natur aus sich selbst ein natürliches „Verlangen nach der übernatürlichen Glückseligkeit in sich trage — *ostendemus naturalem creaturae rationalis inclinationem ad supernaturalem beatitudinem de utriusque doctoris mente* —." Tom. III, q. VII. Sehr gut unterscheidet Montalban in der möglichen Beziehung zum höchsten Gute drei Zustände: 1. die reine Empfänglichkeit im Subjecte, 2. die natürliche Inclination im Subjecte, 3. eine natürliche Nothwendigkeit im Subjecte. Wenn man sagen würde, daß in der menschlichen Natur eine natürliche Nothwendigkeit liege, das höchste Gut zu besitzen, so hieße dies: das höchste Gut muß dem Menschen gegeben werden und er kann es sogar auf natürlichem Wege erlangen, was falsch und gegen den Glauben ist. Die natürliche Inclination aber, fügt Montalban

Sinne ein natürliches Verlangen darnach hat. Ja, die Erkenntniß

---

bei, von der Scotus und der heilige Thomas von Aquin reden, ist keineswegs ein Erforderniß der Natur, und diese Inclination ist der Seele nicht nur angeboren, wie Vasquez meint, sondern sie ist ihr im eigentlichen Sinne natürlich. Es ist unbestreitbar, daß dies die Ansicht der beiden Lehrer ist, was auch immer einige Scotisten gesagt haben. Uebrigens scheint uns die These Montalban's die reine Wahrheit zu sein; sie vermeidet den Bajanismus, ohne den heiligen Thomas zu verwerfen, der hier mit Scotus und dem heiligen Augustin übereinstimmt.

Der Streit scheint uns aber durch die Bulle *Auctorem fidei* beendet, die, so wie wir selbe verstehen, eine Art von Verlangen nach Betrachtung der göttlichen Wesenheit bestimmt, die unsere Seele nicht von Natur aus haben kann. Die Bulle verdammt nämlich die Lehre der Synode von Pistoja, daß der seinem eigenen Lichte überlassene Mensch so weit hätte gehen und sich erheben können, daß er nach der Hilfe des übernatürlichen Lichtes verlangt hätte.

„Diese Doctrin," sagt die Bulle, „ist verfänglich. Wenn man sie von „einem Verlangen versteht, das nach dem übernatürlichen Lichte, nach dem „ewigen, durch Christus versprochenen Heile strebt, von einem Verlangen, „das der seinen natürlichen Kräften überlassene Mensch aus sich selbst gefaßt „hat, so ist sie verdächtig und streift an den Semipelagianismus — *doctrina, „ut jacet, captiosa, atque intellecta de desiderio adjutorii superioris luminis „in ordine ad salutem promissam per Christum, ad quod concipiendum „homo, relictus suis propriis luminibus, supponatur sese potuisse movere, „suspecta, favens haeresi semipelagianae —.*" Prop. XVIII.

Die Bulle entscheidet also: Wenn man von dem Verlangen nach dem übernatürlichen Lichte redet und darunter ein Verlangen nach dem ewigen, durch Christus verheißenen Heile versteht, so ist dieses heilsame Verlangen — desiderium in ordine ad salutem — offenbar übernatürlich, und der Mensch kann es nicht aus sich selbst fassen. Es ist dies ein Verlangen von der nämlichen Ordnung und fast die nämliche Sache mit dem, was das Concil von Orange *„salutare initium fidei"* oder *„pium credulitatis affectum"* nennt. Die Bulle entscheidet, daß dieses heilsame — *desiderium in ordine ad salutem promissam per Christum* — dieses wirksame Verlangen nach dem übernatürlichen Lichte nicht natürlich ist und der allein seinen Kräften überlassene Mensch es nicht fassen kann. Das ist eine klare Sache. Nichts wäre semipelagianischer und in sich selbst widersprechender, als die Annahme eines solchen, durch

des Menschen will Gott nicht allein in einem Spiegel, sondern

---

die alleinigen Kräfte der Natur gefaßten Verlangens. Indem aber die Bulle diesen Sinn verwirft, deütet sie durch die Worte: „**intellecta** „**de**“ noch auf einen anderen Sinn hin. In diesem anderen Sinne kann man daher jenes natürliche Verlangen nach dem übernatürlichen Lichte annehmen. Nach dem Wortlaute der Bulle kann dieses andere Verlangen nur ein nicht heilsames, ein nicht wirksames Verlangen nach dem Lichte Gottes sein. So verstand es sicherlich der heilige Thomas und der heilige Augustin, und so verstehen es ohne Zweifel alle Scotisten, alle Augustinianer, fast alle Thomisten; so verstehen es Berti, Bellelli, Noris, Gerdil und so viele andere Theologen, die man nie im Mindesten als durch die Bulle *Auctorem fidei* verurtheilt betrachtete.

Sonach steht fest, daß die These über die Existenz irgend eines natürlichen Verlangens nach dem übernatürlichen Lichte gegen allen Verdacht von Heterodoxie oder Verwegenheit geschützt ist, oder vielmehr, daß sie an einer Unzahl von Auctoritäten und an den vielen, nach heftigem Widerstreit zu ihren Gunsten gefällten Urtheilen eine feste Unterlage hat. Man darf das Gegentheil behaupten, was auch eine kleine Anzahl von Theologen, wie Estius und Molina, gethan haben; aber unsere Ansicht zu verdammen, das wäre eine maßlose Verwegenheit; denn es wäre das eine Verwerfung fast aller Schulen ohne Ausnahme und ein offener Angriff gegen den heiligen Augustin, gegen Scotus und gegen den heiligen Thomas von Aquin zumal. Uebrigens bleibt durch die Bulle *Auctorem fidei* entschieden, daß dieses Verlangen nicht das heilsame und wirksame Verlangen nach dem übernatürlichen Lichte sein kann. Es ist also, wie wir mit Billuart behaupten, ein natürliches, unwirksames, indirectes Verlangen, das in keinem Verhältniß und in keiner actuellen und substantiellen Beziehung zu seinem Objecte steht.

Wie aber immer dieses Verlangen geartet sein mag, so reicht es jedenfalls dazu hin, unsere ganze Entwicklung der Sache zu stützen. Wir sagen, daß im Menschen ein natürliches Verlangen nach der Anschauung der göttlichen Wesenheit vorhanden sei: dieses Verlangen ist kein eitel Ding; es kann befriedigt werden, es wird befriedigt werden. Das ist die Deduction Billuart's über diesen Punkt. Hören wir, wie er argumentirt.

„Die geschaffene Intelligenz kann, wenn sie übernatürlichen Beistand „hat, Gott in seiner Wesenheit schauen. Ich beweise das aus der Ver„nunft. Es ist im Menschen ein natürliches Verlangen vorhanden, die

direct und von Angesicht zu Angesicht schauen; unsere Natur ver=

„Ursache kennen zu lernen, wenn er die Wirkung kennt. Nun ist aber „Gott für alle natürlichen und übernatürlichen Wirkungen die erste, all= „gemeine Ursache, die jedem Ding sein ganzes Sein verleiht und erhält. „Deshalb liegt im Menschen ein natürliches Verlangen, Gott zu sehen, „da er seine Wirkungen sieht. Nun ist es aber nicht wahrscheinlich, daß „ein derartiges ganz allgemeines Verlangen in allen Menschen und zu „allen Zeiten getaüscht werden soll. Sonach kann die menschliche Intelli= „genz, wenn sie einen übernatürlichen Beistand hat, die Wesenheit Gottes „schauen — *Dico: intellectus creatus, supernaturaliter adjutus, potest vi-* „*dere Deum ut est in se.* Probo ratione. *Inest homini naturale deside-* „*rium cognoscendi causam, dum intuetur effectus: atqui Deus est omnium* „*rerum naturalium et supernaturalium causa, non qualiscunque, sed prima* „*et universalissima, totum esse in eis profundens et conservans: ergo inest* „*homini naturale desiderium videndi Deum, videndo ejus effectus. Atqui* „*non est verisimile tam universalem desiderium semper et in omnibus fru-* „*strari. Ergo intellectus creatus, supernaturaliter adjutus, potest videre* „*Deum ut est in se.*"

Darauf stellt Billuart die Frage: „Kann die Möglichkeit der seligen „Anschauung mit dem natürlichen Lichte allein erkannt und strenge be= „wiesen werden?" Hier weicht Billuart vom heiligen Thomas ab und sagt: „**Es ist viel wahrscheinlicher**, daß dieser Beweis nicht strenge „geführt werden kann — *demonstrative probari* —," in welchen Worten jedoch ein Zugeständniß liegt, daß man auch das Gegentheil denken könne. Der gelehrte Auctor, der hier mit den Scotisten, mit den Augustinianern und dem größten Theile der Thomisten in Widerspruch ist, behauptet nicht allein, daß dieses natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes nicht absolut und nicht wirksam ist — *non quidem absoluto et efficaci* —, was man zugeben muß; sondern überdies noch, daß es nicht eingeboren, son= dern von außen hervorgerufen sei — *non innatus, sed elicitus* —, was von allen oben angeführten Schulen bestritten wird; denn diese be= haupten, daß dieses Verlangen nach der intuitiven Anschauung natürlich, eingeboren, von der vernünftigen Natur unzertrennlich ist. Billuart be= hauptet deshalb, daß sich aus einem solchen Verlangen, welches, absolut geredet, getaüscht werden könnte, nicht mit Strenge auf die Möglichkeit der seligen Anschauung schließen lasse; doch, sagt er, kann man daraus die moralische Ueberzeügung gewinnen, daß ein so allgemeines in allen gebildeten und aufmerksamen Geistern unverkennbares Verlangen wohl nicht in allen Menschen und zu allen Zeiten getaüscht werden könne.

langt nach den beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen,

---

Wenn wir sagen, daß dieses Licht, diese Offenbarung, dieses andere Schauen Gottes, diese höhere Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen möglich und nothwendig sei, so sagen wir das in keinem anderen Sinne. Dieses Verlangen nach der intuitiven Anschauung Gottes ist natürlich, ist universell. Wir können nicht annehmen, daß Alle für immer über diesen Punkt sich taüschen, d. h. wir nehmen an, daß die Realisirung möglich ist und daß Gott in seiner Güte diese Realisirung vorzubereiten wissen wird oder gewußt hat.

Dieses höhere Licht, diese Offenbarung, dieser Glaube, der uns zur intuitiven Anschauung Gottes führen muß, ist nothwendig in dem Sinne, in welchem es alle Abhandlungen über die wahre Religion beweisen. Wenn der thatsächliche Zustand des Menschen bestimmt und die Möglichkeit der Offenbarung bewiesen ist, so behauptet man in diesen Abhandlungen, daß eine göttliche und übernatürliche Offenbarung nothwendig war, wenn Gott die gebührende Verehrung erwiesen werden sollte; denn ohne Offenbarung sind alle Völker in die Idololatrie verfallen. Sie ist nothwendig, weil keine menschliche Weisheit, keine menschliche Kraft die Welt dazu bringen konnte, daß sie das Naturgesetz erfüllte und Gott den gebührenden Cult erwies; sie ist selbst in der Ordnung jener Wahrheiten nothwendig, welche das natürliche Licht der Vernunft erkennen kann, weil die Vernunft nicht stark genug ist, den Menschen in der Pflicht zu erhalten und gegen das Laster zu schützen.

Endlich ist dieses höhere Licht noch in einem anderen Sinne nothwendig. Es ist unerläßlich nothwendig, damit die vernünftige Creatur zu ihrer letzten, zu ihrer möglich höchsten Vollendung gelange. Folgt aber daraus, daß, wie Bajus sagt, dieses übernatürliche Geschenk in dem Sinne nothwendig war, daß es zur vernünftigen Creatur gehörte? Durchaus nicht. Das übernatürliche Geschenk ist unerläßlich nothwendig, wenn Gott die vernünftige Creatur zur höchsten Stufe ihrer nur möglichen Vollendung erheben will; daß aber Gott sein Geschöpf zu dieser höchsten Stufe der Vollendung erhebe, das ist keineswegs nothwendig. Man kann sich ein Geschöpf denken, das auf einer Stufe von Vollkommenheit, die nicht seine höchste Vollkommenheit ist, fortwährend verbleibt. Noch mehr; in einem gewissen Sinne läßt sich denken, daß jedes Geschöpf fort und fort zu einer neüen Stufe von Vollkommenheit sich erschwingen kann, und folglich nie die ganze Vollendung, die Gott ihr zu verleihen vermöchte, in Act besitzt.

Diese Erlaüterungen dürften unseres Bedünkens geeignet sein, um jedem Mißverständnisse vorzubeügen und den Sinn zu erklären, in

und man kann von der gesunden Vernunft sagen, daß sie eine Kraft ist, die den Glauben sucht.

---

welchem wir sagen, daß die menschliche Vernunft mit ihrem natürlichen Lichte die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines Lichtes, das höher und vorzüglicher ist, als das natürliche Licht der Vernunft, zu erkennen und zu beweisen vermag.

Fünftes Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

(Fortsetzung.)

I.

Wir haben nun gesehen, was die gesunde Vernunft ist und was sie vermag.

Sie kann die Existenz Gottes finden und beweisen. Sie kann die Möglichkeit, die Nothwendigkeit eines geoffenbarten Lichtes, d. h. sie kann beweisen, daß die Anschauung Gottes, die Anschauung der göttlichen Wesenheit nothwendig ist, damit der Mensch seine letzte Vollendung, seine höchste Seligkeit erlange.

Wie aber geht die Seele von dem einen Lichte zum anderen über? wie gelangt die Intelligenz, die in der gesunden Vernunft und in dem natürlichen Lichte fest begründet ist, zum übernatürlichen Lichte?

Wir haben darüber bereits Einiges gesagt, als wir die schöne Stelle anführten, in der Fenelon von den Mitteln des allmäligen Uebergangs von der Vernunft zum Glauben redet. Es lohnt sich aber der Mühe, dieses ausführlicher darzulegen.

Wenn Fenelon uns sagt: „Gott knüpft den Anfang des über„natürlichen Geschenkes an die Reste der unverderbten Natur, „und dieser Keim entfaltet sich nach und nach, wenn unser Geist „mit Treüe der Hilfe entspricht, die ihm geboten wird;" so haben

wir allerdings in diesen Worten ein dem Evangelium entlehntes Bild, in welchem das Reich Gottes einer mit Sauerteig vermengten Masse verglichen wird; eben darum will aber dieses Bild hier in die philosophische Sprache übersetzt werden.

Der heilige Thomas von Aquin und der heilige Augustin mit einander scheinen uns diese Uebersetzung zu geben. Der heilige Thomas nennt das Licht der Vernunft „ein von Gott inner„lich verliehenes Licht, in welchem Gott zu uns redet";[1]) und der heilige Augustin sagt, daß „die ewige Weisheit, das Princip der „vernünftigen Creatur, auf jede Weise und ohne Unterlaß zu ihr „rede, um sie zu bekehren".[2]) Wenn man diese zwei Texte mit einander verbindet, so ist durch sie der Gedanke Fenelon's erklärt.

Beide Lehrer zusammengehalten behaupten, daß Gott zur vernünftigen Creatur ohne Unterlaß redet, durch das natürliche und durch das übernatürliche Licht; und sie zeigen, was aus dieser fortwährenden Ansprache des ewigen Wortes an die Seele erfolge.

Gott redet ohne Unterlaß zur vernünftigen Creatur: darin liegt allererst die Quelle der Vernunft. Warum aber redet Gott? Damit die vernünftige Creatur zu dem sich hinkehre, von dem sie herstammt. Dieser Wille Gottes, die Seele zu sich hinzuführen, ist die Gnade, welche die Bekehrung der Seele, d. h. ihren Uebergang vom natürlichen Leben zum ewigen, übernatürlichen Leben zu bewirken sucht.

Während die Vernunft redet und das eigentlich natürliche Licht sich zeigt, redet zugleich die Gnade und ist das übernatürliche Licht zugegen, wie Gott selbst und mit Gott selbst, der es bietet. Das ist die doppelte Rede, die natürliche und über-

---

1) Quod aliquid per certitudinem sciatur, est *ex lumine rationis, divinitus indito, quo in nobis loquitur Deus. Verit.,* quaest. II, art. 1.

2) Principium creaturae intellectualis, aeterna sapientia, ... nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id, ex quo est.

natürliche, welche von der ewigen Weisheit ohne Unterlaß an die vernünftige Creatur gerichtet wird. Das Wort Gottes redet immer, um sowohl das eine als das andere Licht mitzutheilen. Das eine empfängt man darum, sobald und weil man vernünftig ist, nothwendig; das andere aber empfängt man frei, wenn man ihm kein Hinderniß in den Weg setzt.

„Wir haben bewiesen," sagt Suarez, „daß die zum Heile „nothwendige zuvorkommende Gnade nach einem allgemeinen Gesetze „Allen von Christus versprochen, Allen angeboten ist, aber nicht „absolut, sondern unter einer Bedingung, die vom Menschen „abhängt. Diese Bedingung ist nicht ein Verdienst von unserer „Seite, noch eine Disposition, die in irgend einer Weise für das „Geschenk der übernatürlichen Gnade proportionirt wäre. Mithin „kann diese Bedingung einzig darin bestehen, daß kein Hinderniß „in den Weg gelegt werde; daß sie in etwas anderem bestehe, „ist nicht denkbar. Denn wenn der moralisch gute Act für ge„wöhnlich nothwendig ist, so kann dieser moralisch gute Act, da „er in keiner Proportion zur Gnade steht, nur dazu nothwendig „sein, daß durch ihn das Hinderniß der Sünde gehoben werde: „er ist nützlich, um die vitiöse Disposition aufzuheben, welche den „Menschen für die Gnade unempfänglich macht. Man kann sich „diese Lehre leicht zum Verständniß bringen. Denken wir uns „einen erwachsenen Menschen, dem diese innere zuvorkommende „Gnade ganz und gar mangelt. Dieser Mangel kann in seiner „Wurzel nicht von Gott kommen, dessen höchstes Verlangen es „ist, Allen die Gnade mitzutheilen. Die Ursache liegt mithin im „Menschen. Worin aber besteht sie? Hat dieser Mensch sich „die Gnade nicht verdient, oder bereitet er sich nicht durch Werke „für dieselbe vor? Nein, darin besteht diese Ursache nicht; denn „ohne eine schon verliehene Gnade kann es ja kein Verdienst und „keine vorbereitenden Acte geben, die zur Gnade in Proportion „stehen. Es ist sohin für den Mangel der Gnade nur eine einzige „Ursache denkbar, und diese ist darin zu suchen, daß der Mensch „der sich mittheilenden Gnade ein Hinderniß setzt. Die Bedingung „für die Gnade Gottes ist also die, daß man ihr kein Hinderniß

„setze.“ [3]) So ist nun die Gnade gegenwärtig, wie Gott selbst, der allgegenwärtig ist und aufs Innigste verlangt, seine Gnade Allen mitzutheilen.

Gott redet ohne Unterlaß zur vernünftigen Creatur: es ist das die natürliche Gabe, die man immer empfängt. Er redet, um die Creatur zu bekehren: das ist seine göttliche übernatürliche Absicht; das ist die Gnade, die sich anbietet. Wird auch sie empfangen? ist sie in uns? ist sie nicht in uns? Sie wird empfangen, sie ist in uns, sobald man das Hinderniß hebt. Was ist das für ein Hinderniß? Das Laster, jene Entartung, die der natürlichen Ansprache des ewigen Wortes, welche sie im Gewissen und in der Vernunft vernimmt, im Handeln und im Leben sich nicht hingibt. Gott würde in jedem Augenblicke die übernatürliche Gabe in die Seele hineinlegen, wenn ihm die Seele in der natürlichen Ordnung Gehorsam und Gehör schenken würde.

Der einige und einfache Gott, das absolute, höchste Gut, ist gegenwärtig. Er redet beständig zu der Seele, wodurch sie in der natürlichen Ordnung belebt wird und in der übernatürlichen würde belebt werden, wenn sie sich bekehren wollte. Zu dieser Bekehrung regt Gott immer an, indem er durch die Natur und die Gnade forwährend redet. Der nämliche einfache Gott, welcher das Leben der Seele in der natürlichen Ordnung ist, wird deren übernatürliches Leben, sobald sie der ununterbrochenen Inspiration, die an ihrer Bekehrung arbeitet, kein Hinderniß mehr in den Weg legt.

Die Seele betrachtet sich selbst in ihrem natürlichen Zustande, und sie sieht das Licht Gottes in jenem Spiegel, der sie selbst ist;

3) Ostendimus, excitantem gratiam necessariam ad salutem generali lege omnibus esse per Christum oblatam et promissam, non absolute, sed sub aliqua conditione ab ipso homine pendente. Haec autem conditio non est meritum aliquod vel dispositio proportionata supernaturali gratiae; ergo tantum esse potest conditio non ponendi obicem. *Tract. de divin. Grat.*, p. II, lib. IV, cap. XV.

das Licht aber ist die Vernunft. Möge sie unter der zuvorkommenden Gnade Gottes nach der rechten Richtung sich stellen; möge sie aus sich heraus zu Gott hin treten: diese nämlichen Strahlen, die sie im Spiegel reflectirt und gebrochen sah, sieht sie in den Sinnen, durch die sie eingehen, und ihr Blick verfolgt dieselben bis zu ihrer Quelle. Und dieser Blick ist die Anschauung Gottes, wenn das Auge einmal zu schauen vermag, was erst nach dieser irdischen Wanderung geschehen wird; so lange aber das Auge der Seele noch nicht für das übernatürliche Licht geeignet ist und sich davon geblendet fühlt, ist es der Glaube, so dunkel derselbe auch sein mag.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Gott sein Licht und seine Gaben immer und ganz auf einerlei Weise ausstrahle, wie die Sonne, und daß Jeder damit schlechthin machen kann, was er will. Ein solcher Vergleich wäre Gottes unwürdig. Wenn Gott nur eine Sonne wäre, die von nichts Äußerem bewegt wird, so wäre er nur ein Element, nicht der freie und allmächtige Herr der Creaturen, der Vater der Menschen, voll Weisheit und voll Liebe.

Die ewige Sonne der Gerechtigkeit ist keine unempfindliche Sonne. Haben wir nicht oben, da wir diesen Vergleich berührten, es schon gesagt, daß das siderische Licht seine Bewegungen und seine Schwingungen habe? Wohlan, die Weisheit Gottes, seine Güte, seine Liebe machen unendlichmal mehr Schwingungen und Bewegungen zur Seele hin, um sie zu retten und zu erheben, als der Sternenhimmel, um unseren Blick aufmerksam zu machen und auf sich zu lenken. Möge man das Licht Gottes direct oder indirect erhalten, möge es natürlich oder übernatürlich sein: immer flammt es, entschleiert sich, zeigt sich, verdoppelt sich, verschwindet und zeigt sich abermals in vervielfachtem Glanze, und das alles unter den unendlichen Berechnungen einer unendlichen Liebe, einer unendlichen Weisheit, die für jede Seele und für jeden Augenblick einer jeden Seele eine verschiedene Wirksamkeit ausüben, um sie zu retten.

Gott zeigt sein natürliches Licht im Spiegel der Seele nur, um sie dazu zu vermögen, daß sie umkehre und auf ihn, der das

Unendliche ist, den Blick hinwende, und dieser Wille ist bereits die Gnade. Das ist es, was der heilige Augustin mit den Worten meint: „Die ewige Weisheit redet ohne Unterlaß zur „vernünftigen Creatur, damit sie sich zu dem bekehre, von dem „sie herstammt."

II.

An einer anderen Stelle, wo der heilige Augustin vom doppelten Blicke der Seele redet, den sie einmal auf die Creatur selbst, das andere Mal auf Gott richtet, und wo er den Blick, den die Seele auf sich richtet, Abend, den Blick aber, den sie direct auf Gott richtet, Morgen nennt, entwickelt er den Unterschied der beiden Lichter, ihre gegenseitige Beziehung und den Uebergang von dem einen zu dem anderen auf eine bewunderswerthe Weise. „Auf den Abend," sagt er, „folgt der Morgen; „nach der Erkenntniß, welche die Seele von ihrer eigenen Natur, „die nicht Gott ist, gewonnen hat, geht sie zum Preise des Lichtes „über, das Gott ist und das in der Betrachtung Gottes aufgeht. „Wenn die Genesis von diesem Abend und von diesem Morgen „redet, die auf einander folgen, so bedeütet der Abend die Er„kenntniß, welche die Creatur von sich selbst hat und durch welche „sie erkennt, daß sie nicht Gott ist. Der Morgen aber, der auf „diesen Abend kömmt und den folgenden Tag anfängt, ist die Be„kehrung, in welcher die Creatur ihr geschöpfliches Sein zum „Preise des Schöpfers anwendet. Der Abend tritt ein, wenn „der Geist die Schöpfung nicht mehr, wie zuvor, im ewigen Worte „erkennt, sondern in sich selbst; der Morgen aber, wenn der Geist „sich abermals Gott zuwendet, um ihn zu loben und um im näm„lichen ewigen Worte eine neüe Erkenntniß zu suchen." „Ja," fährt der heilige Augustin fort, „der Unterschied zwischen der Erkennt„niß eines Dinges im Worte Gottes einerseits und der Erkennt„niß dieses Dinges in seiner eigenen Natur andererseits ist ein „wesentlicher; die erste ist in Wahrheit heller Tag, die andere „Dämmerlicht. In Vergleich zu jenem lebendigen Lichte, das man

„im ewigen Worte selbst schauen kann, ist alle Erkenntniß, durch „die man ein Ding nur in sich selbst erkennt, in der That eine „Nacht zu nennen, wiewohl diese nämliche Nacht im Vergleich „zur Finsterniß und vollen Unwissenheit derjenigen, die nicht ein„mal die Creatur selbst erkennen, ihrerseits Licht genannt werden „kann. So kann nun das Leben der Seele, die den Glauben „hat, in Vergleich zu dem Leben ohne Glauben und ohne Frömmig„keit, mit gutem Grunde Licht und Tag genannt werden, wiewohl „sie noch auf der Erde und im Fleische wandelt, — nach dem „Worte des Apostels: „Ihr waret einst Finsterniß, nun aber „„seid ihr Licht in Gott.““ 4)

Und hiebei entfaltet der heilige Augustin ganz die Tiefe seines Genies, wenn er zeigt, daß im ewigen Vaterlande beide Lichter fortdauern werden. „Wenn man im unwandelbaren Lichte des ewigen „Wortes unwandelbar die ewigen Ideen der geschaffenen Dinge,

---

4) Ita et post vesperam fiat mane, cum post cognitionem suae propriae naturae, qua non est, quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse Deus est, cujus contemplatione formatur. Ut vespera primi diei sit etiam sui cognitio, non se esse, quod Deus est; mane autem post hanc vesperam, quo concluditur dies unus et inchoatur secundus, conversio sit ejus, qua id, quod creata est, ad laudem referat Creatoris. — Deinde fit vespera illius lucis, cum ipsum firmamentum non in Verbo Dei, sicut ante, sed in ipsa ejus natura cognoscit .... In quo itidem mane conversio est lucis hujus, id est, diei hujus ad laudandum Deum, quod operatus sit firmamentum, et percipiendam de Verbo ejus cognitionem creaturae. Multum quippe interest inter cognitionem rei cujusque in Verbo Dei et cognitionem ejus in natura ejus, ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. In comparatione enim lucis illius, quae in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio, qua creaturam quamlibet in se ipsa novimus, non immerito nox dici potest: quae rursus tantum differt ab errore vel ignorantia eorum, qui nec ipsam creaturam sciunt, ut in ejus comparatione non incongrue dicatur dies. Sicut ipsa vita fidelium, quae in hac carne atque in hoc saeculo ducitur, in comparatione vitae infidelis atque impiae non irrationabiliter lux et dies appellatur, dicente Apostolo: *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. De Genesi ad literam,* lib. IV, cap. XXII et XXIII.

„sodann die Dinge in sich selbst schaut, dann diese Erkenntniß der „Geschöpfe auf die Verherrlichung Gottes bezieht: ist das dann „nicht Morgen, Abend und Tag? Wer wird in diesem Sinne „zu behaupten sich unterstehen, daß jener himmlische Staat die „Ewigkeit des Schöpfers nicht betrachte oder das Wandelbare „der Creatur nicht kenne oder den Schöpfer in dieser unter„geordneten Erkenntniß nicht loben könne? Tag, Abend und „Morgen, alles besteht neben einander. Ja, in jenem Vaterland „der Geister ist zugleich voller Tag, Tag ohne Ende in der Be„trachtung der unwandelbaren Wahrheit; Abend in dem Anblick „der Schöpfung in sich selbst, und Morgen, ein ewiger Morgen „in der Anwendung dieser secundären Erkenntniß zum Lobe „Gottes." [5])

Damit ist die ganze Theorie des Lichtes, oder wenn man lieber will, die Theorie zweier Lichter und ihres Verhältnisses gegeben. Wenn der Geist sich selbst oder die Schöpfung betrachtet, gewahrt er nur ein mit Schatten gemengtes Licht, das Licht des Abends, das Licht der rein natürlichen Vernunft. Wenn er Gott in sich selbst betrachtet, so ist das der volle Tag. Und wenn er die Schöpfung betrachtet, um seinen Blick sogleich zu Gott zu erheben, indem er ihm für seine Werke dankt; so ist das der Morgen, mit dem der Tag beginnt: es ist das die Vernunft in ihrem Suchen nach einem anderen Lichte, das besser ist, als sie selbst;

---

5) Primo rationes creaturarum incommutabiliter in Verbi Dei incommutabili veritate, ac deinde ipsas creaturas, et tertio earum etiam in seipsis cognitionem ad laudem referre Creatoris; sed eorum mentem mirabili facilitate haec omnia simul posse: numquid tamen dicet, aut si quisquam dixerit, audiendus est, illam coelestem in Angelorum millibus civitatem aut non contemplari Creatoris aeternitatem, aut mutabilitatem ignorare creaturae, aut ex ejus quoque inferiore quadam cognitione non laudare Creatorem. — Simul ergo habent et diem et vesperam et mane. . . . Ubi semper est dies in contemplatione incommutabilis veritatis, semper vespera in cognitione in seipsa creaturae, semper mane etiam ex hac cognitione in laude Creatoris. *De Genesi ad literam,* lib. IV, cap. XXIX et XXX.

es ist das die Vernunft, die den Glauben, diesen Versuch des Schauens empfängt, um eines Tages zur unverschleierten Anschauung zu gelangen.

Ich begreife nicht, wie ein aufmerksamer Geist, der die Geschichte der Streitigkeiten, der Verachtung oder des Ruhmes, der sonderbaren und ununterbrochenen Bewegungen des menschlichen Denkens kennt, besonders aber ein Verständniß hat von seiner eigenen Geschichte und von der Geschichte seiner so wandelbaren, so unverlässigen Gedanken, die ermatten, die sich wieder erheben, die fort und fort nach dem vollen Tage suchen, die oft Morgen zu haben glauben, aber nur ein abnehmendes, erblassendes, bald in Nacht untergehendes Licht haben: ich glaube nicht, daß ein solcher Geist im Angesichte der Lehren der gelaütertsten Vernunft und der großartigen und heiligen katholischen Tradition zuletzt sein Gesetz, seine Regel und die wahre Theorie des Lichtes, wie Christus sie lehrte, noch mißkennen kann, wenn er diese ebenso philosophischen als christlichen Lehren in Erwägung zieht.

Werden die Menschen niemals ihre Seele beobachten und werden sie niemals die thatsächlichen Bedingungen des Lichtes begreifen? Werden sie nie jenen Streit zwischen Licht und Finsterniß in sich beachten, dessen Entscheidung seinem innersten Wesen nach von ihnen abhängt? Werden sie nie bemerken, warum diese Anfänge des Morgenlichtes nicht zum vollen Tage werden, sondern bald zum Abend sich verdunkeln, und warum die Schatten des Abends sobald zur Finsterniß werden? Wozu dieser lange Schlaf der Seele, während dessen sie nicht einmal eine Vermuthung vom Tage hat? Wozu von Zeit zu Zeit diese Hinstrebungen und diese Liebe zum Lichte, die ohne uns in uns sich geltend machen? Ist es so schwer, aus diesen Thatsachen den Schluß zu ziehen, daß es ein Licht gebe, welches von uns verschieden ist, und daß es nur deshalb beweglich, verschleiert und rücksichtlich unser unterbrochen erscheint, weil wir selbst veränderlich, beweglich und gegen seine Strahlen verhüllt sind; wie man heützutage lehrt, daß nicht die Sonne sich bewege, sondern die Erde, die von ihrer Stelle rückt, sich umschleiere und wende, während die Sonne immer unbeweglich strahlt.

Möge man darin nicht leere Worte, sondern ganz praktische Folgerungen erblicken; und möge die Seele, welche diese Zeilen lesen wird, durch die Betrachtung der angeführten heiligen Lehrer wirksames Licht und unumstößliche Principien genug zu finden im Stande sein, daß sie auf dem einen oder dem anderen der beiden Wege oder successiv auf beiden vorwärts gehe, in der Erkenntniß, die den Glauben sucht, oder im Glauben der die Erkenntniß sucht!

Wollen wir das noch einmal zusammenfassen, was dazu bewegen kann, daß wir in uns selbst einkehren und Angesichts dieser Wahrheiten in unsere Seele hinabsteigen, um unser intellectuelles Leben zu beurtheilen und seine Richtung für die Zukunft zu regeln.

Ich bin nicht die Quelle des Lichtes, das in mir ist; diese Quelle ist Derjenige, der aus sich selbst Licht ist; ich bin aber die Ursache des Wechsels und der Unterbrechungen, der Abnahme und der Dunkelheit.

Es gibt also ein Hinderniß; es ist also in mir ein Kampf zu bestehen: denn ich bin für das Licht geschaffen; ich muß, ich will zu demselben gelangen.

Das erste Hinderniß ist aber evidenter Maßen dieses, daß mein Wille nicht stark genug ist. Ich fühle einen Zug zum Lichte hin; es ist aber das jener fortwährende Zug des Lichtes; er geht von ihm aus, nicht von mir. Ich meinerseits gehe diesem Zuge wenig nach; ich setze nicht all meine Kraft ein und von mir aus geschieht so zu sagen nichts.

So lautet das nothgedrungene Bekenntniß eines jeden aufrichtigen Geistes.

Wohlan nun, das active Gegenverhalten gegen den Zug, welches ein Gebet zu Dem ist, der anzieht, bildet den Ausgangspunkt für ein mehr lichtvolles Leben. Die Möglichkeit des Gebetes, die Gnade des Gebetes wird fortwährend angeboten; und diese anziehende Gnade ist so continuirlich, als die physische Attraction unter den Gestirnen.

Seine Kraft mit diesem göttlichen Zuge einen: das ist der erste Schritt zur Weisheit.

Warum ist aber das Licht im gewöhnlichen Zustand meiner Seele, wie im Zustand der meisten Seelen, selbst dann, wenn ich gebetet habe, das Licht des Abends, d. h. ein schwaches und der Nacht sich zuneigendes Licht?

Weil du es, wie der heilige Augustin bemerkt, nur in den Creaturen oder in dir selbst beachtest; der Hang zu dir, der Hang zu den niederen Creaturen hält deinen Blick am Boden fest: jedes Lichtgeschenk vom Strahle, der, wie die Mystiker sich ausdrücken, in Zwischenzeiten in dich kömmt, verliert da schnell seine Kraft und seine Helle, da es nur auf die Creaturen und auf dich selbst bezogen wird.

Weißt du, was dieses Lichtgeschenk wäre, wenn man es ohne diesen Hang der auf die Creaturen und auf sich gerichteten Liebe anschauen würde? Es wäre wachsendes Morgenlicht.

Das zu überwindende Hinderniß ist also der Hang zu den Creaturen. Derselbe muß überwunden werden, wenn Gott nicht mehr gehindert sein soll, uns zu sich hinzukehren, zu sich, dessen Wort immer zu uns redet, um diese göttliche Umkehr zu bewirken.

Unterstützt von Gott, der dir durch die Einsprechungen des Gewissens zuvorkömmt, und durch die Erhöhungen des Vernunft-Lichtes, welche seine Güte von Zeit zu Zeit gewährt, um dich aufzuwecken; noch mehr gedrängt durch das fortwährende Anerbieten der Gnade, die nichts anderes ist, als die Gegenwart Gottes selbst, der dich bekehren will: getragen von so viel Kraft mußt du handeln, mußt du das Hinderniß hinwegraümen. Dann wird dich Gott bekehren und du wirst vom natürlichen zum übernatürlichen Lichte übergehen.

Wenn eine Seele mit der Gnade Gottes hier angelangt ist, so wendet sie sich thatsächlich Gott zu. Ein tiefer Schauder über die Vergangenheit, ein Geburtsschmerz, eine große Hoffnung auf die Zukunft theilen sich in das Herz; die übernatürliche Liebe Gottes läßt sich darauf herab und die Umwandlung vollzieht sich. Eine neüe Reihe von Werken, von Opferacten, von Arbeiten und Anstrengungen, die Gott zustreben, erheben die Seele im wachsenden

Lichte von Klarheit zu Klarheit.[6] Die Lichtgeschenke, die Zuströmungen des göttlichen Strahles sind dann Morgenlicht und gehen dem Tage zu.

Ich habe mich noch nicht verständlich genug gemacht; für diese alten Sätze der Weisheit muß man andere Worte und neüe Gesichtspunkte aufsuchen; man sollte eine eigene Darstellungsweise erfinden, um die Aufmerksamkeit festzuhalten, die über bekannte Worte und bekannte Sätze hinweggleitet.

Glaubst du an die gegenseitige Penetration der Geister? Glaubst du, daß unabhängig von Sprache und Stimme, unabhängig vom Raume, die Geister von einem Ende der Erde bis zum anderen auf einander einfließen und sich durchdringen? Glaubst du, daß die Menschen sich in Gott berühren, wie Fenelon sagt? Glaubst du, daß ein Gedanke, eine Bewegung, eine Liebe, ein Aufschwung durch den verborgenen Einfluß eines fremden Herzens oder eines fremden Geistes in dir entstehen kann? Oder vielmehr, weißt du nicht, daß jede Seele fortwährend von der Bewegung anderer Seelen lebt, und mit ihnen in Kampf und Widerstreit oder in Uebereinstimmung und Harmonie steht? Weißt du nicht, daß eine Seele die andere, von der sie berührt wird, in sich fühlen kann? Wenn du das nicht weißt, so kennst du die alltäglichen Vorgänge auf der Welt nicht; wie solltest du dann das Himmlische begreifen? Wenn du es aber weißt, wenn du an diese Communication durch den gegenseitigen Einfluß zwischen geschaffenen Seelen und geschaffenen Geistern glaubst; so mußt du noch mehr an den Gottes in dir glauben. Wohlan, nahe um dich, in dir ist Gott; tiefer in dich, als ein geschaffener Geist und

6) Primum itaque Dei misericordia nos praevenit cordaque nostra ad se convertit. Deinde hoc lumine illustrati per fidem animo ad Deum tendimus. — Praeterea motus timoris consequitur .... Sicut quae concepit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis. — Huc deinde accedit spes ...., qua erecti vitam emendare statuimus. Postremo charitate corda nostra accenduntur. — Hisce quasi gradibus ad hanc praestantissimam poenitentiae virtutem pervenitur. *Catech. Trident.*, part. II, *de poenit.*, XI.

als du selbst eindringen kannst, reicht er, sein Einfluß und seine Gegenwart, von der Wurzel deiner Seele bis zur Spitze deiner Fähigkeiten und noch darüber hinaus. Und das ist nicht bloß eine göttliche und unermeßliche Kraft, in deren Tiefe du untergetaucht bist, sondern es ist ein Geist, der den deinigen erleüchtet, ein Herz, von dem das deinige getragen wird.

Ja, außer dir ist noch Jemand in dir; du bist nicht allein. Bin ich es oder ist er es, was in mir redet? fragte der heilige Augustin. Es ist, sage ich, Jemand in dir, und zwar in diesem Augenblicke, der auf dich sieht und dich liebt. Du fühlst ihn wenig und glaubst wenig an ihn, weil deine ganze Seele anderswo ist, in den Strudel anderer Freüden, anderer Gedanken, anderen Verlangens und anderer Liebe hinabgezogen und dort festgehalten. Bring diese Dinge zum Schweigen, und alsbald wirst du die Gegenwart und den Zug Desjenigen fühlen, der schon seit langer Zeit zu dir redete, auf dich hinsah und dich liebte. Du wirst dann die beiden Richtungen des Lebens in dir fühlen und klar erkennen und wirst wählen können; du wirst deine ganze Seele Demjenigen zuwenden können, der dich zuerst geliebt hat und dessen unendliche Macht das Wunder einer geistigen Umwandlung hervorbringen und aus einer Seele eine neüe Seele machen kann, indem er ihr die göttliche Macht verleiht, nach dem Ebenbilde des Geliebten, der sie durchdringt und belebt, geboren zu werden.

Begreife also, was das Wort Jesu bedeütet: „Ich bin der „Urgrund der Dinge, der zu dir redet,“ 7) und das Wort des heiligen Joannes des Taüfers: „Er ist mitten unter eüch, ihr aber „kennt ihn nicht.“ 8) Und begreife die bewunderungswürdige Erklärung Thomassin's, der uns den Uebergang von dem einen Licht zum anderen, von der Vernunft zum Glauben, durch Denjenigen zeigt, der das Princip der Vernunft und des Glaubens ist. „Mitten unter eüch ist Derjenige, den ihr nicht kennt,“ sagt das

---

7) *Joan.*, VIII, 25.

8) *Ibid.*, I, 26.

Evangelium. „Es wird also keine Seele ohne Christus geboren; „es offenbart sich Christus in uns, und mehr in uns, als an uns, „weil die Natur einen Keim von ihm in uns niederlegt, wenn „sie das Saatkorn des ewigen Gesetzes in unsere Seele streüt. „So hat er also die Mitte und das Centrum einer jeden Seele „inne, um sie alle zu erleüchten. Christus, d. h. die Vernunft selbst, „das ewige Gesetz, der eingeborene Keim zur Tugend provocirt „und sollicitirt daher von innen selbst diejenigen, zu denen das Evan„gelium und die Predigt von außen nicht gelangt. Mögen dem„nach diese jenen Keim cultiviren, mögen sie das Laster und alle „ehebrecherische Liebe ausrotten, und Christus, der in ihrem Herzen „wächs't, wird sich darin in der ganzen Fülle der Religion und „des Glaubens ausgestalten." 9)

---

9) Medius in vobis stat, quem vos nescitis .... En ut nemo sine Christo nascitur; *ut Christus non tam nobis, quam in nobis revelatur,* utpote quem seminaliter in omnium animis parturire natura occuparit, quando divinam legem virtutemque omnimodam inseminavit. En ut medius omnibus intimusque insit, ut omnes plane illuminet, et illos etiam, quibus fides per auditum et Evangelium non forinsecus sonat, intrinsecus vellicet sollicitetque Christus, id est recta ratio, lex aeterna, virtutum semen insitum: cui si excolendo vacent vitiaque et amorem terrae adulterinum exscindant, *adolescet in sinu mentis Christus,* et in omnem se fidei et religionis plenitudinem explicabit. *De Incarnat.*, lib. I, cap. IX. — Diese bewundernswerthe Stelle und das Folgende muß gut verstanden und darf nicht zu einem Sinn verdreht werden, der von dem, was Thomassin sagen wollte, durchaus verschieden ist. Zu sagen: Die Natur mache für das Geborenwerden Christi in uns den Anfang, das ist, strenge genommen, falsch. Nicht die Natur, sondern die Gnade gebiert Christum in uns. Wenn es aber gewiß ist, daß Gott den Keim der Gnade, den Beginn des übernatürlichen Geschenkes an die Reste der unverderbten Natur knüpft, wie Fenelon sagt; wenn es andererseits wahr ist, daß der nämliche Logos zugleich das Princip des natürlichen und des übernatürlichen Lichtes ist, und wenn er der Seele ohne Unterlaß sowohl das eine als das andere darbietet: so begreift man, daß die von der Gnade präoccupirte und unterstützte Natur in der Seele die Geburt des neüen Menschen vorbereite oder vielmehr, daß das Wort selbst, das

Begreifst du nun den Uebergang der Vernunft zum Glauben?

Thomassin kömmt überall auf diese Grundwahrheit zurück. „Christus," sagt er, „ist selbst die im Menschen dargelebte Tugend. „Kein Mensch wird ohne Christus geboren, weil kein Mensch ohne „den Keim zur Tugend geboren wird. Daher ist auch die Er„kenntniß Christi allen Menschen von Natur aus eingepflanzt, „weil die Natur jeden Geist zur Erkenntniß und Liebe des Guten „und des ewigen Gesetzes zu führen sucht. Um an Christus zu „glauben, muß man nicht aus sich heraustreten, sondern in sich „einkehren, um da Gott zu suchen und Christum zu finden, der „bereits in unserem Herzen und selbst in unserem Lebensodem zu„gegen ist. Wer immer die Tugend, in wiefern sie wahrhaft „Tugend, ein göttlicher Funke, ein Ausfluß des ewigen Gesetzes, „nicht aber eine eitle Blume menschlicher Ruhmsucht ist, dargelebt „hat, der hat Christum dargelebt und war ein Christ." [10])

„Um also Christ zu werden, muß der Mensch nicht weit aus sich „heraustreten, sondern sich in sich selbst sammeln. Das Reich Gottes „ist in uns, sagt Jesus Christus; und wenn irgend ein Mensch seine „Vernunft aufsucht und sie der höchsten Vernunft, diesen „beiden aber seinen Leib unterordnet: so wird dieser Mensch Christi

---

Princip der Natur und der Gnade, in der Seele durch die Natur und die Gnade seine Wege ebne und darin sich ausgestalte, wenn die Seele kein Hinderniß entgegensetzt.

10) Cum ergo Christus virtus sit ipsamet, sed humanitus explicata, hinc nemo sine Christo nascitur, quia nemo non a natura ipsa virtutum seminibus dotatur. Hinc etiam Christi notitia omnibus naturaliter anticipata est quodammodo, quia omnium animos natura ipsa occupavit informare cognitione amoreque virtutis seu legis aeternae. Hinc ut quisque credat Christo, non spargendus extra, sed retorquendus intra est, ut regnum Dei in se ipso quaerat, ut Christum in ore, in corde suo jam praesumptum videat. Hinc quisquis virtutem quamcunque excoluit, si modo virtutem, id est, ut aeternae legis rivulum, ut divinitatis scintillam, non ut humanitatis gloriolam et inanem flosculum excoluit, Christum ille coluit et vere christianus fuit. *De Incarnat.*, lib. I, cap. IX.

„theilhaftig. Deshalb sagt der heilige Paulus, daß man Christum „nicht in der Ferne suchen und aus der Ferne herbeiholen müsse, „weil er im Herzen, in der Seele und im Odem eines Jeden ist. „Man braucht nicht Länder zu durchwandern und Meere zu über„schiffen, um Christum zu finden, der im Centrum einer jeden „Seele ist; denn er ist die höchste Vernunft, welche in die Mensch„heit sich herabgesenkt hat.“ [11])

III.

Nach diesen so tiefen und so erleuchteten Worten übrigt uns nur noch, über diesen wichtigen Gegenstand Jesum selbst zu hören, der mit leiblichem Munde und in articulirten Worten die Gesetze des ewigen Lebens und die Genesis des Lichtes uns geoffenbaret hat.

Ein Lehrmeister fand Jesum in der Nacht. Dieser Mann steht auf jener Stufe der menschlichen Weisheit, die Verlangen und Sehnsucht nach der göttlichen Weisheit trägt und Gott sehen möchte. Er frägt den Erlöser, der ihm antwortet: „In Wahr„heit, ich habe es dir gesagt, wer nicht nochmal ge„boren wird, der kann nicht in das Reich Gottes ein„gehen.“ [12])

---

11) Unde ut homo Christianus fiat, non extra se dissipandus est, sed intra se recolligendus; etenim regnum Dei intra vos est, ut ait Christus; et ubi adierit rationem suam homo quilibet et summae aeternaeque rationi eam coaptaverit, carnemque suam rationi adaptarit, tunc Christi particeps erit. Unde Paulus ait, Christum non longe arcessendum nec procul quaeritandum, prope enim illum esse in ore, in corde cujusque. Non ergo peragrandae sunt terrae, non trananda maria, ut ad Christum veniatur, qui cuique hominum intimus est; cum enim ipse non sit nisi summa et rectissima Ratio humanitati inserta. *Ibid.*

12) *Joan.*, III, 3.

Das ist Wahrheit. Der Mensch muß nochmal geboren werden, damit er die zweite Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen betreten und das Licht Gottes selbst schauen kann.

„Aber," sagt der Lehrmeister, „wie kann ein Greis „noch einmal geboren werden? Kann er in den „Schooß seiner Mutter zurückkehren?" Jesus antwortet: „Staune nicht, wenn ich dir sage, daß du noch „einmal geboren werden müssest ... Du bist Lehrer „in Israel und weißt das nicht?"[13]) Der Heiland wundert sich, daß die Lehrer, deren Amt es war, die Menschen zu Gott zu führen, in Unwissenheit darüber waren, daß der Mensch für Gott neüerdings geboren werden müsse. Und er erklärt sich über seinen Vorwurf sogleich mit einem Worte, welches gleichsam das Grundprincip der ganzen Geschichte des menschlichen Geistes bildet: „Wenn du mir in dem nicht glaubst, was ich von irdi„schen Dingen zu dir geredet; wie wirst du mir glau„ben, sofern ich von himmlischen Dingen zu dir „rede?"[14])

Mit anderen Worten: Wenn ich, der ich jeden in die Welt eintretenden Menschen erleüchte, eüch in dem nicht überzeügen kann, was ich durch die Vernunft zu eüch rede; wenn ihr die Vernunft, das Licht, das eüch auf Erden führen soll, nicht hören wollet: wie werdet ihr mich hören und verstehen, sofern ich eüch im Lichte Gottes selbst den Himmel zu zeigen versuche?

Wie sollte der Mensch zur vollendeten Weisheit und zur höchsten Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen, zur Anschauung nämlich im Himmel, wo er nicht ist, im Lichte Gottes, das er nicht besitzt, gelangen können, wenn er nicht einmal die Erde, auf der er ist, im menschlichen Lichte, das sein eigenes Licht ist, gerade anzuschauen vermag?

Wie aber Jesus lehrt, so wird von uns nicht verlangt, daß wir uns zu diesem Glauben an die überweltlichen Dinge und zur

---

13) *Joan.*, III, 4 — 10.

14) *Ibid.*, v. 12.

Anschauung des Himmels aus eigenen Kräften erheben. „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen, als nur „Derjenige, der auch herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist." [15]) — In diesen Worten liegt das ganze Christenthum. Der Mensch kann aus eigenen Kräften nicht zum Himmel emporsteigen: die Vernunft kann aus eigenen Kräften nicht bis zu der himmlischen Stufe des göttlichen Lichtes gelangen. Der Mensch kann sich aus sich selbst nicht vergöttlichen oder in die Theilnahme an der göttlichen Natur eintreten, ebenso wenig, als das Endliche sich zum Unendlichen erheben kann. Man wird nicht unendlich; man müßte unendlich sein, um es zu werden. Man müßte schon im Himmel sein, man müßte von dort herabsteigen, wenn man sollte hinaufsteigen können. Der Menschensohn, der zum Himmel hinaufsteigt, ist einer und derselbe mit Demjenigen, der schon mit Gott im Himmel ist. Er ist der Menschensohn, der durch ein ganzes Leben von Leiden, von Qualen, von Opferacten und durch sein Kreüz sich bis zum Throne Gottes für das Heil Aller emporschwingen wird. Denn, fügt er bei, „wie Moyses die eherne Schlange in der „Wüste erhoben hat — um das Volk zu heilen —, so muß „der Menschensohn erhoben werden, damit Alle, die „an ihn durch den Glauben sich anschließen, das „ewige Leben haben und nicht verloren gehen." [16]) Später sagt er: „Wenn ich über die Erde erhoben sein „werde, so werde ich alles an mich ziehen." [17])

Damit man also vom Irdischen zum Himmlischen gelange, muß man noch einmal geboren werden. Damit man von der unteren Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen zur höheren, d. h. zur Anschauung Gottes, emporsteigen könne, ist ein neües Leben nothwendig. Es ist das Leben des Glaubens nothwendig, jenes Glaubens, der an die ewige Weisheit glaubt, wenn sie uns von

15) *Joan.*, III, 13.
16) *Ibid.*, vv. 14, 15.
17) *Ibid.*, XII, 32.

den Dingen des Himmels redet, gleichwie, um vernünftig zu sein, auch auf der ersten Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen ein Glaube an die Weisheit erforderlich ist, wenn sie uns von den irdischen Dingen redet und uns lehrt, wie die Erde Zeügniß von Gott geben und den Reflex des Himmels uns vorhalten muß. Zum Besitz der vollen Weisheit ist es nothwendig, daß man an das Wort Gottes nach dem doppelten Lichte glaube, das es uns eingießt, nach dem natürlichen und dem übernatürlichen.

Wie aber soll man noch einmal geboren werden? wie soll man vom ersten Gebiete des Lichtes zum zweiten, in dem die unnahbare Majestät Gottes wohnt, den Uebergang finden? wie von der Erde zum Himmel emporsteigen? Dies ist das Geschäft Gottes selbst, das Werk des incarnirten Wortes, das Werk Desjenigen, der vom Himmel bis zu unserer Natur herabgestiegen ist, um uns mit sich zu erheben. Halte dich durch den Glauben an ihn fest, und er wird dich bis zur Anschauung Gottes erheben.

Wie soll man aber zum Glauben kommen? wie an ihm sich festhalten? Auf die folgende Weise. Das Einfachste und Großartigste, was in der Welt über das Suchen nach Weisheit und über das Hinderniß der Weisheit je ist gesagt worden, hat der Heiland ausgesprochen. Höre ihn; es liegt in seinem Worte die thatsächliche Genesis des Lichtes und die Geschichte der freien Wahl zwischen Licht und Finsterniß. „Wer an den Sohn „Gottes glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht „glaubt, der ist schon gerichtet. Das aber ist der „Grund der Verwerfung: Das Licht ist in die Welt „gekommen, und die Menschen haben die Finsterniß „mehr geliebt, als das Licht, weil ihre Werke böse „waren. Wer Unrecht thut, haßt das Licht und verbirgt sich vor dem Lichte, damit seine Werke nicht „aufgedeckt werden. Wer aber **die Wahrheit ausübt**, „der geht dem Lichte entgegen, damit seine Werke „offenbar werden; denn sie sind in Gott gethan.“ 18)

18) *Joan.*, III, 18—21.

Die ganze göttliche Einfachheit dieser Worte des Meisters macht eine Erklärung unzulässig, und ihre übernatürliche Kraft scheint jede Seele, die nur einen Tag in ihrem Leben die Wahrheit liebte, unwiderstehlich erfassen und hinreißen zu müssen.

Ja oder nein! gibt es eine unbestreitbare und unmittelbare Gewißheit darüber, daß diese Worte untrügliche Wahrheit sind?

Kannst du hoffen, daß du nur einen Schritt zur Wahrheit und zum Lichte hin thun wirst, ohne eine entsprechende sittliche Anstrengung?

Begreifst du, daß es keine andere heilbringende Philosophie gibt, als jene, die das Streben nach der Weisheit in ihrem ganzen Umfange, das Suchen nach Licht auf beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen ist?

Begreifst du, daß du trotz deines Suchens nach Wahrheit doch die Wahrheit nicht suchest, sondern einen Heüchler machst und nur ein Studirter, ein Schriftgelehrter bist, wie Jene, die den Herrn von sich stießen, wenn du nicht vor allem die Tugend, die praktische Weisheit suchest; und daß du schon gerichtet bist, wenn du, ich weiß nicht aus welch sonderbarem Entschlusse, bei dem Lichte stehen bleiben willst, das die Vernunft allein ohne die Gnade des Herrn und ohne göttlichen Glauben gewährt? — Du wirst im Lande der Schatten und auf jener Stufe des Lichtes bleiben, die vom Evangelium Finsterniß genannt wird.

Sechstes Capitel.

Verhältniß der Vernunft zum Glauben.

(Zusammenfassung und Schluß.)

I.

Fassen wir das Gesagte zusammen.

Es existirt Gott; es existirt die Seele. Gott, die ewige Weisheit, redet ohne Unterlaß zur vernünftigen Creatur, um sie zu sich zu bekehren. Durch seine doppelte Hilfeleistung, durch sein doppeltes Licht, das natürliche und das übernatürliche, wirkt er fort und fort anregend auf die Seele.

Gott allein ist das Licht. Gott allein ist der Vater alles Lichtes, des natürlichen und des übernatürlichen.

Das natürliche Licht ist das Licht Gottes, wie es in unserer Seele oder im Spiegel der Geschöpfe reflectirt wird. Das übernatürliche Licht ist das Licht Gottes, wie es in seiner Quelle direct und unmittelbar geschaut wird.

Das natürliche Licht constituirt die eigentliche Vernunft im Menschen und ist deren Quelle. „Das Licht der Vernunft," sagt der heilige Thomas von Aquin, „ist das Bild der unerschaffenen Wahrheit, die in unserer Seele reflectirt wird." Dies ist das Tiefste und Bedeütsamste, was je über die Natur der Vernunft ist gesagt worden.

Das übernatürliche Licht ist die Quelle des göttlichen Glaubens. Der Glaube ist ein Versuch, ein dunkler Anfang der Anschauung Gottes nach seiner Wesenheit und in der Quelle des Lichtes selbst.

Es gibt zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen: eine solche, zu der man durch die Vernunft, und eine solche, zu der man nur durch den Glauben und die Offenbarung gelangen kann. Der Vernunft ist als eigenthümliche Sphäre und als relative Vollkommenheit die erste Stufe der Erkenntniß angewiesen. Aus sich selbst kann sie aber in dieser Sphäre nicht zur ganzen natürlichen Entwicklung kommen. Ihre höchste Vollendung auf der zweiten Stufe der Erkenntniß findet sie ohnehin nur dadurch, daß sie vom übernatürlichen Lichte unterstützt und über sich erhoben wird.

Die gesunde Vernunft ist jene, die sich nicht von ihrer Quelle in der Seele und in Gott trennt. Die Quelle der Vernunft ist aber eben jenes Licht, das Gott verleiht. Die Urbewegung dieses Geschenkes in der Seele hat verschiedene Namen: göttlicher Sinn, natürlicher Glaube, Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, verborgene Spannfeder. Der Augenblick aber, oder wenn man will der Punkt, in welchem Gott die Seele berührt und sollicitirt, dieser Augenblick, dieser Punkt, diese Wurzel, dieses Geschenk ist die Quelle der Vernunft, man mag es nennen, wie man will. Die gesunde Vernunft ist jene, die sich von dieser Quelle im Centrum der Seele nicht trennt, und die in diesem Glauben ihre Orientirung, in dieser verborgenen Spannfeder ihren Aufschwung zur Wahrheit, in diesem göttlichen Sinn oder göttlichen Contact ihre Gewißheit findet.

Die verkehrte Vernunft ist jene, die mit dieser Quelle, mit diesem Herzen, wie Pascal sagt, mit diesem göttlichen Sinne, mit diesem Glauben, mit dem Zug des Begehrbaren und Erkennbaren, so viel an ihr liegt, abbricht. Da aber ein absoluter Bruch mit Gott für kein Wesen und für keine Kraft möglich ist, so ist die verkehrte Vernunft jene, die ohne Unterlaß sich bemüht, von ihrer Quelle, die ihr nachgeht, zu abstrahiren. Daraus kann sich nur ein Resultat ergeben: ein Vorschreiten nämlich im geraden Gegen-

satz zur gesunden Vernunft; ein Vorschreiten zum idealen Nihilismus, statt zur Anschauung des Seins; ein ins Widerspiel umschlagendes logisches Vorschreiten, welches, wie die That zeigt, darauf hinauskömmt, daß es selbst die ersten Principien, sowohl die speculativen als die praktischen, negirt, anstatt aus diesen nämlichen Principien die Folgerungen zu entwickeln. Sie ist gewisser Maßen jene verworfene Vernunft, die von Gott zum Absurden, d. h. zu einem indirecten Beweise für die Wahrheit hinausdrängt.

Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Richtungen, zwischen diesen beiden Zuständen des Geistes, von denen der eine aufwärts strebt, der andere sich nach abwärts neigt; zwischen der gesunden Vernunft und der verkehrten Vernunft steht mitten inne die träge Vernunft, die nicht vorwärts geht, die nicht aufwärts steigt, die aber auch noch nicht im entschiedenen Fallen begriffen ist; die nicht zum Sein hin gravitirt, die sich aber auch noch nicht dem Nichts in die Arme wirft; die allerdings die höchsten Principien nicht leügnet, aber daraus nichts herzuleiten weiß; die nach Platon im mittleren Gebiete hin und her gezogen wird, ohne je sich zum höchsten zu erheben.

Ich mache mir diese verschiedenen Zustände des Geistes durch einen Vergleich deütlich.

Die vernünftige Seele ist geschaffen, um Gott, Gott selbst in seiner Wesenheit zu schauen, wie man sagt, daß der Adler geschaffen sei, um geradezu in die Sonne zu schauen.

Man denke nun, der Adler stehe am Ufer eines Seees, aus dem das Bild der Sonne emporstrahlt.

Der Adler kann sich's damit genug sein lassen, das Bild anzusehen, ohne seinen Blick auf den Gegenstand selbst hinzuwenden. Er kann — aber die Adler thun das nicht; warum thun es doch die Menschen? — er kann seinen Flug dem Bilde zu nehmen und sich in den See stürzen, wo er alsbald zu schauen aufhört und damit zu gleicher Zeit das Bild und den Gegenstand selbst verliert.

Endlich kann er, durch das Bild angeregt, seinen Blick erheben, seine Flügel ausbreiten und von den Strahlen, die seine Augen trinken, angezogen, seinen Flug gerade zur Sonne hin

richten. So machen es die Adler, und dieses erhabene Spiel und dieser Aufschwung zur Quelle des Lichtes, das die Menschen erfreüt, hat dem Könige der Lüfte die Auszeichnung verschafft, daß er als das poetische Symbol für die Erhabenheit des Geistes gilt.

Gerade so verhält es sich mit dem Schauen der Seele.

Unsere Seele ist zugleich der Adler und der See.

Bald schauen wir gedankenlos auf den See hinaus, ohne nur das Wasser von den Strahlen, die es uns zusendet, ohne die bewegliche Fläche von der unbeweglichen Gestalt des Bildes, das unter den Wasserrunzeln immer sphärisch bleibt, im Geringsten zu unterscheiden. Das ist die träge Vernunft und die sterile Philosophie der Gelehrten, die ohne Weisheit sind.

Bald werden wir auf diese Gegensätze achtsam und fangen an zu begreifen, daß das Licht etwas von uns Verschiedenes ist, daß wir nur ein Bild, nur ein reflectirtes Licht vor uns haben, dessen Quelle nicht wir sind, und daß dieses passive Wasser aus sich selbst kalt und finster ist. Wir begreifen, daß es außer uns etwas gebe, von dem uns das Licht zukömmt und das vom Bilde vorausgesetzt wird. Die gesunde Vernunft macht sich demnach auf und geht der Wahrheit zu.

Wir thun aber auch das, wovor den Adler sein Instinct bewahrt und wovor auch uns der göttliche Instinct bewahren könnte, wenn wir ihn nicht zuvor in unserer Seele erstickt hätten. Es kömmt uns manchmal ein Schwindel an, der ganz eigenthümliche Schwindel eines Wesens, das Schwingen hat und sich deren dazu bedient, um sich in den Abgrund zu stürzen, daselbst die Sonne zu suchen. Ja, wir stürzen uns in den Abgrund, wo wir nicht mehr sehen, wo wir das Bild und den Gegenstand verlieren. Das ist die Katastrophe der verkehrten Vernunft, und die Geschichte zeigt, daß viele Geister sie gewollt haben und ihr verfallen sind, indem sie die Quelle des Lichtes in ihrem eigenen Wesen suchten, unter dem einen Bilde nach einem anderen und unter der Fläche des Seees suchten, um in den Wässern dessen strahlende Lichtwurzeln zu entdecken. So hat man in der Vernunft selbst das objective und erste Princip der Vernunft gesucht,

und der Gedanke hat sich auf den Boden des dunklen Abgrundes, der in der Seele ist, unter den Lichtpunkt, den Gott von der Höhe aus beleüchtet, ungescheüt hinabgelassen.

Endlich, aufmerksam gemacht durch den Glanz des Reflexes und den Gegensatz des dunklen schwellenden Seees und das unveränderte Leüchten des Bildes, kann die Seele den Schluß ziehen, daß der See nicht der Gegenstand, sondern nur ein Spiegel ist; sie kann den Gegenstand suchen, kann den Blick erheben und den directen Strahl statt des reflectirten Strahles erfassen; und da sie auch Schwingen hat, die viel mächtiger sind, als die Schwingen des Adlers, so kann sie zum Fluge sich anschicken und der Sonne zueilen, nicht mehr im Spiele, wie die Adler, sondern mit ernstem Aufschwung, der dem Princip des Lebens sich nähert und sich damit vereinigt. „Denn der Adler," sagt der heilige Franz von Sales, „schaut viel mehr, als er fliegt;" die Seele dagegen, unterstützt von der Gnade Gottes, fliegt ebenso sehr, als sie schaut.

Fahren wir noch einen Augenblick in diesem Vergleiche fort, um zu zeigen, was die Vernunft bei allen diesen Bewegungen aus sich selbst, allein durch das natürliche Licht vermag, und was ihr nur durch das übernatürliche Licht möglich wird.

Die Vernunft ist das Auge; der reflectirte Strahl ist das natürliche Licht, und der directe Strahl ist das übernatürliche Licht.

Was vermag unser Auge in dem einen oder in dem anderen?

Durch den reflectirten Strahl allein sieht unser Auge das Bild der Sonne, nicht die Sonne selbst; das Letztere ist absolut unmöglich, es wäre ein innerer Widerspruch. Wenn man die Sonne selbst sieht, so geschieht das nothwendig durch directe Strahlen.

Vermöge des Contrastes zwischen der Beweglichkeit des Spiegels und der Unbeweglichkeit des Bildes kann das Auge beide von einander unterscheiden und zum Schluß kommen, daß das Bild einen anderen Grund habe, als der Spiegel. Das Auge trägt die Umrisse des Bildes auf ein reelles Wesen über, dessen

es nicht gewahr wird. Das ist die von den Geschöpfen abstrahirte und in den nothwendigen, unwandelbaren Ideen der Seele geschaute Erkenntniß Gottes und seiner Attribute.

Wird indeß das Bild ganz, wie es ist, vom Auge erkannt? Nein, gewiß nicht; denn dieses Bild wird zum Beispiel in der Gestalt eines Discus gesehen, während es doch eine sphärische Gestalt hat.

Das Auge taüscht sich ferner, indem es das Bild hinter den Spiegel hinabsetzt, anstatt auf der Oberfläche seine Stelle zu suchen, und es glaubt directe Strahlen zu sehen, während es doch nur reflectirte sieht. Es erkennt also das Bild nur dann vollständig, wenn es das abgebildete Object, seine wahre Stellung, sein Verhältniß zur Spiegelfläche und das Geheimniß der reflectirten und directen Strahlen kennt. Sobald jedoch das Auge erkennt, daß das Bild nicht die Sonne sei, so kann es nach dem Anblick der Sonne verlangen, Schmerz darüber empfinden, daß es dieselbe nicht sieht, und sich anstrengen, um zu diesem Anblicke zu gelangen: aber evidenter Maßen wird es von der Sonne nichts sehen, bevor es nicht von directen Strahlen getroffen wird.

Indem wir nun diesen Vergleich verlassen, sagen wir, daß die Vernunft aus sich selbst — ipsa per se —, durch das natürliche Licht allein mehrere Wahrheiten, welche die erste Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen bilden, und welche man die Vorstufen zum Glauben genannt hat, aus sich selbst — ipsa per se —, durch das natürliche Licht allein erkennen kann.

Die Vernunft kann indeß ohne die Hilfe des übernatürlichen Lichtes nicht die ganze Wahrheit dieser ersten Stufe erkennen.

Dieses ihr Unvermögen selbst in der natürlichen Ordnung, d. h. auf der ersten Stufe in der Erkenntniß des Göttlichen kann die Vernunft erkennen, und sie erkennt es und beweis't die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung auch für diese Ordnung von Wahrheiten.

Ueberdies — und das ist ihr höchster Aufschwung — kann die Vernunft noch erkennen, daß sie nicht selbst das absolute und erste Princip für sich ist; daß ihr natürliches Licht nur das Bild dieses Principes und gleichsam der Schatten seines Lichtes ist;

daß dieses Bild einem außerhalb des Bildes gelegenen Objecte, das sie nicht sieht, das man aber dennoch direct muß schauen können, entspricht. Sie begreift, daß man nothwendig die Quelle dieses Lichtes, die Wesenheit dieses göttlichen Objectes schauen müsse, und daß diese Anschauung zu ihrer höchsten Seligkeit und zu ihrer letzten Vervollkommnung nothwendig sei.

Es zeigt von richtiger Einsicht, wenn man das natürliche Verlangen nach der höchsten Seligkeit, d. h. das natürliche Verlangen nach der Anschauung der göttlichen Wesenheit von jenem anderen positiven Verlangen, das ein Anfang von der Empfängniß und dem Besitze des übernatürlichen Lichtes ist, in der tiefsten Wurzel unterscheidet. Aber auch das zeigt von richtiger Einsicht, wenn man erkennt, daß diese zwei Arten des Verlangens nach dem höchsten Gute in Wirklichkeit und im concreten Leben der Seele sich fortwährend mit einander verbinden und durch die zuvorkommende Liebe Gottes einander sich folgen und sich entsprechen, wie die zwei Bewegungen des Herzens.

Diese wissenschaftliche Analyse, durch welche wir die beiden Ordnungen in der Erkenntniß des Göttlichen, die natürliche und übernatürliche, strenge von einander zu unterscheiden suchen, ist übrigens nur in der Metaphysik nothwendig; für das praktische Leben ist sie von wenig Bedeütung; denn keine Seele ist ohne den übernatürlichen Beistand Gottes sich selbst überlassen. „Gott „knüpft," sagt Fenelon, „den Anfang des übernatürlichen Ge„schenkes an die Reste der unverderbten Natur, und der Mensch „trägt ein Mysterium der Gnade in sich, über das er in tiefer „Unkenntniß ist." „Es liegen die Keime des Glaubens in der „Seele, und keine Seele ist ohne Christus," wie der heilige Hieronymus sagt und Thomassin wiederholt ausspricht und erklärt. In der That, unter dem Einfluß der Gnade Gottes und unter der natürlichen und übernatürlichen Anregung Gottes entwickelt sich die natürliche Vernunft, ist sie gesund und geht ihrem Ziele entgegen. „Nur der Gnade muthe ich es zu," sagt Fenelon, „daß „sie meine Vernunft innerhalb der Grenzen der Vernunft leite;" und Perrone, der entschiedenste Anwalt für die Rechte der Vernunft, anerkennt, daß in unserem gegenwärtigen Zustande

der Keim der Vernunft unter dem Einfluß der Gnade sich entfaltet.

So verhält es sich im wirklichen Leben. Für die Theorie aber war die ganze Arbeit der vorstehenden Analyse nothwendig, und möge es uns Gott verliehen haben, zu bestimmten Resultaten zu kommen, denn diese Frage bildet in der That den Angelpunkt des Geistes und das Centrum der Philosophie; sie ist, wenn man sich so ausdrücken darf, der Punkt, an dem sich der Geist des Menschen und der Geist Gottes einander berühren; hier liegt der Wechselverkehr und die Brücke für den Uebergang des einen zu dem anderen. Wenn es uns katholischen Theologen, die wir im Besitze der Wahrheit sind, einmal gelingt, diesen Punkt ins Licht zu stellen, so werden wir der Philosophie den größten Dienst leisten, der ihr je ist geleistet worden. Wir werden für den Frieden der Geister, für die Regeneration der Wissenschaft, für das Heil des menschlichen Herzens eine große Arbeit vollbracht haben.

Warum können wir es doch den Menschen nicht beibringen, daß sie diesen Berührungspunkt, diese Lebenswurzel, diese verborgene Spannfeder, bei der Gott sie erfaßt: diesen doppelten Berührungspunkt, diese doppelte Wurzel, die, wenn man so sagen will, zugleich Gott und der Mensch ist, im Centrum ihres Herzens unterscheiden; diesen Punkt, sage ich, wo Gott uns berührt, wo sein Licht in uns eindringt, sich reflectirt und nach geschehenem Reflexe, aber vor dem übernatürlichen Reflexe und dem übernatürlichen Leben, unser natürliches Leben bildet: so zwar, daß zwischen beiden wohl ein unendlicher Abstand besteht, in Wirklichkeit aber kaum eine Unterscheidung statt hat, weil gewisser Maßen ein und derselbe Punkt beide Strahlen auffängt?

Dieser Punkt und diese göttliche Berührung bilden, sofern die Seele vermöge derselben etwas fühlt, den göttlichen Sinn: den natürlichen göttlichen Sinn, wenn die Seele in diesem Contacte direct sich und indirect Gott fühlt; den übernatürlichen göttlichen Sinn, wenn die Seele in diesem Contacte direct Gott selbst fühlt, sich aber beim Fühlen Gottes nur mitfühlt. Das ist ein doppelter Sinn, dessen Thätigkeiten sich verbinden und in der

Seele vielleicht so mit einander wechseln, wie die beiden Schläge des Herzens, indem Gott fortwährend mit seinem doppelten Beistande, dem natürlichen und dem übernatürlichen, in der Seele zugegen ist und nach seiner freien Güte und dem freien Gegenverhalten der Seele bald diese, bald jene Gabe mittheilt.

Warum erkennt man es nicht, daß die Seele für die beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen geschaffen und in Folge des doppelten Geschenkes Gottes durch den Aufschwung ihres freien Willens fähig sei, sich bald zu dem einen, bald zu dem anderen dieser göttlichen Geschenke zu erheben, je nachdem sie auf die eine oder die andere Seite der verborgenen Spannfeder, auf den natürlichen oder übernatürlichen göttlichen Sinn sich stützt: im ersten Falle zu den unwandelbaren Schatten des Unendlichen, des Ewigen, im zweiten zu dem Unendlichen, zu dem Ewigen selbst sich erhebend.

Auf diese Weise ist das Leben des Geistes, ebenso wie das des Willens und das der Seele, in jeder Hinsicht ein doppeltes: in seinem Ausgangspunkte, welcher der natürliche oder übernatürliche göttliche Sinn ist; im Aufschwunge, der nach dem Ausgangspunkt wechselt; im Ziele, das vom Ausgangspunkt und von der Natur des Aufschwungs abhängt und in den beiden Gebieten der Erkenntniß des Göttlichen zu suchen ist.

Zum besseren Verständniß dieses wunderbaren Dualismus, der von ferne in einem gewissen Sinne mit dem Dualismus der Naturen in Christus verglichen werden kann, muß man wissen, daß der natürliche Mensch der Plan des übernatürlichen ist und daß einem jeden Zuge des einen ein Zug des anderen entspricht.

Der natürliche Mensch ist das Bild Gottes; der übernatürliche Mensch ist der mit Gott geeinte Mensch; er ist der in seinem Bilde Einkehr nehmende Gott; er ist der durch seine substantielle Wirklichkeit in jedem Zuge des Bildes lebende Gott, indem er durch seine Einkehr auf den natürlichen göttlichen Sinn den übernatürlichen, auf den natürlichen Aufschwung der Vernunft zum Unwandelbaren und Unendlichen den übernatürlichen aufpflanzt und die Ideen des Unendlichen mit dem Unendlichen selbst ausfüllt.

Man kann das Ganze nicht besser zeichnen und das Geheimniß dieses doppelten Lebens nicht besser darstellen, als wenn man es wagt, Gott, in wie fern er den Menschen zum ewigen Leben belebt, mit dem Propheten Elisäus in dem Augenblicke, als er den Knaben von den Todten erweckte, zu vergleichen. „Der „Prophet," sagt die heilige Schrift, „beügte sich über das Kind „hin; er fügte seinen Mund an den Mund des Kindes, seine „Augen an die Augen des Kindes, seine Hände an dessen Hände; „er ließ sich auf das Kind herab und in das Fleisch desselben „kehrte die Lebenswärme zurück." [1])

Ebenso neigt sich auch Gott herab und breitet sich über den Menschen hin: er legt seinen Mund auf unseren Mund, verbindet seine Liebe und den Odem seines heiligen Geistes mit unserer Liebe; er vereint seine Augen mit unseren Augen, seine Intelligenz mit der unsrigen, und das Kind Gottes wird zu einem neüen Leben geboren, das die im Kinde und über dem Kinde wohnende Gottheit ist; es wird zum ewigen Leben geboren, d. h. zu dem Leben, das Gott selbst erlebt.

II.

Fassen wir aber unseren Gedanken auch vom eigentlich theologischen Standpunkt aus zusammen.

Das Licht der Vernunft ist ein natürliches Geschenk Gottes, durch welches der Mensch Mensch ist. Das Licht des Glaubens ist ein neües, aus Gnade verliehenes, übernatürliches, von dem vorigen in seiner Wurzel verschiedenes Geschenk, durch welches die Güte Gottes den Menschen über seine eigene Natur erhebt.

1) Et incubuit super puerum, posuitque os suum super os ejus, et oculos suos super oculos ejus, et manus suas super manus ejus, et incurvavit se super eum: et calefacta est caro ejus. 4. *Reg.*, IV, 32.

Im Princip hätte Gott den Menschen in den Schranken seiner eigenen Natur belassen können, ohne ihn durch ein höheres Geschenk zur Theilnahme an der göttlichen Natur, zur intuitiven Anschauung und zum Besitze des ewigen Lebens zu erheben.

In Wirklichkeit aber hat Gott den Menschen zu diesem übernatürlichen Zustand erheben wollen: er hat den Menschen zu diesem Endziel erschaffen: er hat ihn geschaffen, um ihn zur intuitiven Anschauung zu erheben. Aus diesem freien und ganz der Gnade angehörigen Willen Gottes ergibt sich für den Menschen die Nothwendigkeit, zur intuitiven Anschauung zu gelangen, wenn er seine höchste Vollendung und das Ziel, zu dem er geschaffen ist, erreichen soll.

Gott will, wie unser Dogma lehrt, jeden Menschen zu diesem Ziele führen und um sie zu demselben zu führen, gibt er Allen seine Gnade. „Das Resultat dieses Wollens," sagt der heilige Thomas, „ist gerade die Ordnung der Natur, die für „dieses Ziel eingerichtet ist, und die Summe aller natürlichen und „übernatürlichen Impulse, die uns ohne Unterlaß zu demselben „hindrängen." „Gott redet," wie der heilige Augustin sagt, „fortwährend zur vernünftigen Creatur, damit sie zu „diesem Ziele gelange." Und deshalb konnte Fenelon sagen: „Ich „glaube mit dem heiligen Augustin, daß Gott jedem Menschen „einen ersten Keim der innerlichsten Gnade verleiht, der sich unbemerkbar mit der Vernunft verbindet und den Menschen dazu „vorbereitet, daß er allmälig von der Vernunft zum Glauben „vorwärts schreite." Wiewohl aber dieser Keim der Gnade, der zum Glauben vorbereitet, dann, wenn man ihm kein Hinderniß entgegensetzt, mit der Vernunft sich vereint; so bleibt er doch seinem innersten Wesen nach von ihr verschieden, wie der in Gold gefaßte Diamant von dem Metall, das ihn umschließt, verschieden bleibt, und wie das Saatkorn, das man in die Erde streüt, nicht selbst Erde wird.

In der Vernunft ist ein natürlicher und fortwährender Beistand Gottes, der gleichsam das Princip der Vernunft ist, vorhanden; es ist aber in ihr, mit ihr vereint, jedoch wesenhaft von ihr verschieden, auch ein Keim der Gnade vorhanden, der einer-

seits ihre natürliche Entwicklung fördert, und andererseits sie vorbereitet, daß sie allmälig sich über sich selbst bis zum Glauben erhebe. Durch eine natürliche Entwicklung aber kann die Vernunft ebenso wenig zum Glauben übergehen, als das Endliche durch Vergrößerung unendlich werden kann. Zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen liegt stets ein unendlicher Abgrund. Ebenso liegt zwischen der Vernunft und dem Glauben stets die Unendlichkeit Gottes. Gott allein kann diesen Abgrund ausfüllen, indem er sein Licht, das er selbst ist, verleiht, und ausschließlich dieses Licht ist das Princip und das formelle Motiv des Glaubens.

Wohlan nun, Gott will diesen Abgrund ausfüllen. Durch seine Gnade, durch seine Sonne, die er über die Bösen wie über die Guten aufgehen läßt, arbeitet er daran. Der Böse aber stellt ihm ein Hinderniß in den Weg. Er weis't die Wohlthat zurück, die ihm angeboten ist; weit entfernt, sich über das, was menschlich ist, zum übernatürlichen Lichte erheben zu lassen, hört er oftmals aus eigener Schuld nicht einmal seine Vernunft in den natürlichen Wahrheiten, die er annehmen sollte. Manchmal stößt er den natürlichen Beistand Gottes, der seine Vernunft in ihrem eigenen Gebiete anregt und unterstützt, ebenso von sich, wie er den höheren Beistand, der seiner Intelligenz eine neüe Welt eröffnet, von sich stößt. Er tritt die Vernunft in den Koth, wie er den Glauben in den Koth tritt, und wendet seinen verkehrten Geist der abenteüerlichen Negation selbst der Vernunftprincipien zu.

Ohne Zweifel gibt es ein Mittelding zwischen dem Skepticismus und dem Glauben, zwischen dem übernatürlichen und dem thierischen Leben. Die Geister indeß, die nach Wahrheit forschen oder zu forschen glauben und dabei die durch die Gnade und die Offenbarung angebotene übernatürliche Wahrheit verschmähen, setzen in der Regel den Cult aller Wahrheit und das Streben nach Weisheit gänzlich aufs Spiel, um in den Sinnen unterzugehen und an die Erde sich fest zu klammern.

Es ist für die Vernunft ein arges Vergehen, wenn sie das Licht des übernatürlichen Glaubens zurückweis't. Es ist das gegen die Pflicht der Vernunft. Erkennt die Vernunft nicht durch ihr eigenes natürliches Licht ihre Schranken und ihre Unvollkommenheit? Muß sie nicht gezwungener Weise zugestehen, daß sie die Substanz des Wahren nicht sehe? Beweis't sie nicht, daß Gott selbst die substantielle Wahrheit sei? Kann sie behaupten, daß sie Gott selbst in sich selbst sehe und daß sie die intuitive Anschauung Gottes besitze, wenn sie die abstracten Wahrheiten erfaßt, die ihr eigenthümliches Gebiet ausmachen? Mit welchem Rechte dürfte sie also leügnen, daß es noch ein anderes Licht geben könne, welches höher ist, als ihr eigenes Licht? Wie dürfte sie behaupten, daß Gott die geschaffene Intelligenz nicht bis zur Anschauung der Substanz und der Wesenheit der Wahrheit, d. h. bis zur intuitiven Anschauung Gottes erheben könne?

Noch mehr. Thatsächlich hat die geschaffene Intelligenz ein natürliches Verlangen nach der intuitiven Anschauung Gottes. Sobald ein Geist weiß, daß Gott existirt, will er ihn schauen, wie der heilige Thomas allenthalben behauptet. Dieses natürliche Verlangen hat seinen Grund in der Natur des vernünftigen Geschöpfes selbst, wie abermals der heilige Thomas und mit ihm fast die gesammte Theologie als ausgemacht annimmt. So indirect, so blind und unwirksam dieses, ich gestehe es zu, nur negative, nur aus Mangel und Schmerz hervorgehende Verlangen in sich immer sein mag; so genügt es dennoch für den Beweis, daß unsere Vernunft, eben weil sie diesen Schmerz hat, nur in jenem höheren Lichte, durch das sie zur Anschauung Gottes geführt wird, ihre volle Ruhe und ganze Vollendung erreicht. Ob aber dieses Verlangen im Menschen wesentlich und natürlich oder ihm nur angeboren sei; ob es nothwendig aus der eigenthümlichen Natur der geschöpflichen Vernunft hervorgehe, wie fast alle Theologen behaupten, oder ob es nur ein von Gott der Natur beigegebener Impuls sei; ob es in der Thatsache der Schöpfung wurzle oder aus dem Willen Gottes, jede Intelligenz zur intuitiven Anschauung zu erheben, sich herleite, und sonach mit dem zusammenfalle, was der heilige Thomas „die für das übernatürliche Ziel eingerichtete natürliche Ordnung“

nennt; ob dieser der Natur beigegebene Impuls als natürlicher oder als übernatürlicher bezeichnet werden müsse: daran ist nichts gelegen. Da in jedem Falle dieser Impuls Gottes mit der Vernunft sich einigt, und zwar mit der Vernunft, so wie wir sie haben; so folgt daraus jedesmal, daß die Vernunft, die gesunde Vernunft, die Möglichkeit des übernatürlichen Lichtes, der intuitiven Anschauung darthun und ihre Nothwendigkeit beweisen kann, wenn der Geist seine höchste Vollendung erreichen und zu seiner Ruhe gelangen soll.

Kurz, in unserem gegenwärtigen Zustande, in welchem unsere Vernunft ebenso, wie unser Wille verwundet ist, begreift und beweis't unsere Vernunft selbst recht wohl ihre Schwachheit. Sie beweis't ihr Unvermögen, sich ihres eigenen Gebietes ganz zu bemeistern und in ihrer Kraftlosigkeit alle jene Wahrheiten sich zu verschaffen, die sie, wenn sie stärker wäre, entdecken würde. Sie beweis't ferner ihre Thorheiten und ihre fortwährenden Irrthümer. Sie beweis't demnach die Nothwendigkeit einer höheren Hilfe und bestätigt das Wort Fenelon's: „Nur der Gnade muthe ich es zu, „daß sie die Vernunft, selbst innerhalb der Schranken der Ver„nunft leite." Es thut ihr also ein anderes Licht Noth, nicht nur, damit sie zu ihrer höchsten Vollendung erhoben werde, sondern auch, damit sie geheilt werde und ihre natürliche Vollendung erreiche.

Und diese Nothwendigkeit des übernatürlichen Lichtes, damit die vernünftige Creatur ihrer höchsten oder ihrer relativen Vollendung theilhaftig werde, stammt nicht nur von den Wunden und Schwächen der Vernunft in unserem gegenwärtigen Zustande her: sie ist in der Natur der geschaffenen Vernunft begründet. Der endliche Geist erkennt seiner Natur nach nur stückweise, die Totalität entgeht ihm; kein Ding erkennt er nach seinem ganzen Inhalte; so wenig eine convergente mathematische Reihe durch Entwicklung zu ihrem letzten Grenzpunkt gebracht werden kann, ebenso wenig kann er das Ganze seiner Erkenntnißobjecte, oder nur den absoluten Gehalt einer einzigen Idee erfassen. Damit eine derartige

mathematische Reihe fertig sei, muß man vermöge einer Hypothese das Unendliche in sie hineinlegen; ebenso muß mit dem endlichen Geiste das Unendliche sich verbinden, damit er die ganze Wahrheit seiner Sphäre bewältige.

Kehren wir aber von der Theologie zur Philosophie zurück.

III.

Entweder ist in der Philosophie gar nichts bewiesen, oder all das Vorausgehende beweis't, daß es zwei Gebiete in der geistigen Welt, wie Platon sich ausdrückt, oder zwei Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen, wie der heilige Thomas von Aquin sagt, für die menschliche Intelligenz gibt.

Alle Philosophen ersten Ranges haben das gelehrt; die ganze katholische Theologie bekennt es; das christliche Dogma setzt es stets voraus; jeder Mensch fühlt es und kann es in sich erkennen; die ganze Geschichte des menschlichen Geistes erklärt es und verlaüft sich auf diesem Boden.

Das, sage ich, ist bewiesen, weil alle Jene, die den menschlichen Geist begriffen haben, es einsahen, und weil du selbst es in dir wahrnehmen kannst, wenn du das Vorausgegangene hinlänglich verstanden hast.

Wenn man die Weisheit in ihrem ganzen Umfange faßt, so gibt es zwei Stufen in ihr. Platon nennt sie die beiden Gebiete der geistigen Welt, von denen das eine die göttlichen Abspiegelungen, die Schatten von dem, was ist, in sich begreift, das andere aber das Erkennbare selbst in seiner göttlichen Wesenheit, die Sonne, von der die Schatten und die Bilder kommen, und die in sich selbst geschaut das höchste Gut ist, in seinen Grenzen umschließt.

Platon kömmt nochmal auf diesen Gegenstand, wenn er von jenen, vor allen anderen bedeütsamen Wahrheiten redet, die man nur aüßerst schwer in diesem Leben zu erkennen vermag, die man

aber gleichwohl erkennt, wenn sie uns von Jemand vorgetragen werden, was aber wieder Niemand vermag, wenn nicht Gott selbst ihn sendet.

Aristoteles unterscheidet diese beiden Stufen, wenn er sagt, daß es im Menschen über dem sensitiven Leben noch ein vernünftiges, und über dem vernünftigen noch ein contemplatives Leben der reinen Intelligenz gebe, die gleichsam als eine andere Seele sich mit unserer Seele verbindet; die der Seele nicht wesentlich ist und von ihr getrennt werden kann, die uns von oben zukömmt, die übernatürlich, übermenschlich, göttlich, ja Gott selbst ist. Möge man sich an die schönen Texte des Aristoteles über diesen Gegenstand erinnern.

Der heilige Augustin spricht aus, daß zwischen den gewissen und absoluten Vernunftwahrheiten und zwischen der erkennbaren Majestät Gottes der nämliche Abstand bestehe, wie zwischen Himmel und Erde, zwischen Sonne und Schatten. Er wiederholt sogar die Worte Platon's, erklärt ihren Sinn und gibt ihnen eine tiefe Bedeütung. Von dem doppelten Lichte, dem doppelten Schauen, nennt er das eine aüßerlich — *extraria* —, das andere innerlich — *intraria* —; von der doppelten Erkenntniß nennt er die eine Abendlicht — *vespertina* —, die andere Morgenlicht — *matutina* —. Die Betrachtung der Creaturen und die Betrachtung, welche die Seele im Lichte Gottes über sich selbst anstellt, ist jenes an den Schatten grenzende Licht; nur die Anschauung Gottes selbst ist Tageslicht.

Der heilige Thomas von Aquin nennt ausdrücklich **die beiden Stufen in der Erkenntniß des Göttlichen** — *duplici veritate divinorum intelligibilium* —, und seine beiden Summen haben diese beiden Ordnungen in der Erkenntniß des Göttlichen, jede für sich allein behandelt, zum Inhalte.

Er behauptet, daß die Vernunft ein doppeltes Object und ein doppoltes Gebiet für ihre Thätigkeit habe; in einem Gebiete thut sich ihr das natürliche Licht auf, im anderen erschließt sich ihr das Geschenk des übernatürlichen Lichtes. Auch er bezeichnet das

niedere Gebiet als das Gebiet der Schatten — natura intellectualis adumbrata —; das eine Gebiet, sagt er, ist ein Schauen im Spiegel — visio specularis —, das andere ein directes Anschauen der Wesenheit — visio per essentiam —.

Es bestehen also diese beiden Stufen der Erkenntniß, die dem entsprechen, was die christliche Theologie die Ordnung der Natur und der Uebernatur, die Ordnung der Vernunft und des Glaubens nennt.

Durch die Erfahrung eines Jeden in sich, so wie durch die ganze Geschichte des menschlichen Geistes hat es sich nun herausgestellt, daß die erste der beiden Stufen nach der zweiten sucht, sich sehnt, begehrt; und daß der Geist um so mehr begreift, sein Schauen sei nur stückweise und das, was er gewahrt, sei nur der Schatten, nicht aber die Wesenheit und die Substanz des Wahren: daß er dies um so mehr begreift, je höher er sich in der ersten Ordnung selbst erschwingt, seine Vernunft entwickelt und seinen Blick erhebt. Es ist eine unbestreitbare Sache, daß das natürliche Licht der Vernunft einen Durst hervorbringt, der in dem Maße an Gluth wächs't, in dem das Licht zunimmt. Nach was sollte sich aber ein Durst regen, wenn nicht nach der Wahrheit selbst, nach der wesenhaften und ungeschmälerten, der substantiellen und lebendigen Wahrheit, deren Bild immer deütlicher, deren Strahlenerguß im Spiegel der Seele immer voller wird und daselbst das Verlangen nach dem absolut Wirklichen und absolut Ganzen anzündet?

So lautet die richtige Schlußfolgerung der gesunden, der im Wachsen begriffenen Vernunft, welche die Quelle der wahren Philosophie ist. Die träge, still stehende Vernunft begreift das nicht und gebiert jene matte, sterile, drehbare Philosophie, die sich um sich selbst bewegt, ohne vorwärts zu kommen. Die entartete Vernunft negirt es und weis't es von sich ab. Sobald sie sich aber umkehrt, wendet sie sich gegen sich selbst, negirt und destruirt sich und heißt Sophistik, d. i. Selbstmord der Vernunft.

Ja oder nein; sind das die Grundzüge in der Geschichte des menschlichen Geistes, und die Kategorien, nach denen die Geister sich classificiren?

Wenn das feststeht, so sind die Christen diejenigen, die da glauben, daß das zweite Gebiet der geistigen Welt werde aufgethan werden, ja daß es in der That dem Princip nach schon aufgethan sei, durch den Glauben Christi nämlich, den göttlichen Glauben, der, wie der heilige Paulus und mit ihm der heilige Thomas von Aquin sagt, die Wesenheit und die Substanz des Wahren in ihrem für die Ewigkeit entwickelbaren Keime in uns hineinlegt. [2])

Was die wahren Philosophen betrifft, die nicht Christen sind — ich rede nicht von den Sophisten, noch von den Gelehrten, die sich mit der trägen Philosophie befassen —; so sind sie nothwendig Geister, welche erwarten, suchen, begehren, trauern; welche die Sonne, deren Schatten sie sehen, die Wesenheit, deren Bilder und abstracte Umrisse sie wahrnehmen, ahnen und durch Schlüsse erkennen.

Wenn dem so ist, so glauben wir, allen Jenen, die, natürlich durch das Streben nach der ungeschmälerten Weisheit, den Keim zur Philosophie in sich tragen, einen Vorschlag machen zu müssen.

Vor allem legen wir ihnen in der Ordnung des thätigen Lebens als tägliches Gesetz das Wort Christi an das Herz: „Wer „Unrecht thut, haßt das Licht; wer die Wahrheit zur Ausübung „bringt, gelangt zum Lichte;" und jenes andere Wort: „Man muß „immer beten und nie aufhören." Das heißt: man muß immer seine freie Kraft und sein actives Entgegenkommen mit dem permanenten Zuge des Begehrbaren und Erkennbaren vereinen.

Es ist durchaus einleüchtend, daß die fortgesetzte innere Kraftanstrengung, dieses beharrliche Gebet, verbunden mit dem Kampfe gegen alles Böse und mit der Ausübung jedes guten Werkes, die praktische Methode ist, durch die man zur Wahrheit gelangt.

2) Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis. 2ª, 2ªᵉ, quaest. IV, art. 1.

Was wir aber überdies in der Ordnung der Speculation anrathen, ist eine neüe Weise, die Artikel des christlichen Glaubens zu studiren.

Gewöhnlich studirt man auf dem Wege der Controverse, von außen, an der Peripherie einiges Detail, nie das Ganze; man wendet seine Aufmerksamkeit viel weniger auf das Dogma selbst und seine einfache Formulirung, als auf einige sehr unvollkommene und unvollständige menschliche Gründe, die irgend ein Prediger oder Schriftsteller anführt.

Ist dies das Mittel, ich sage nicht zum Glauben, sondern nur zur Erkenntniß des Glaubens und zum Verständniß seiner authentischen Formulirung zu gelangen?

Man schlage das umgekehrte Verfahren ein, von dem sich, wie wir glauben, ein großer Gewinn für viele Seelen erwarten läßt.

Man nehme die Glaubenssätze, so wie sie von der Kirche vorgelegt werden. Dazu nehme man einige Worte Christi, auf welche sich diese Glaubenssätze stützen.

Wenn du ein Christ bist, so glaubst du, daß dies die Principien der göttlichen Wahrheit sind, die sich im ewigen Lichte entwickeln lassen.

Wenn du kein Christ bist, so zweifelst du an diesen Sätzen; du hast aber keinen Grund, sie zu negiren.

Was würdest du nun thun, wenn ich einige Staubkörner in meiner Hand hielte und dir zuriefe: „Das sind Keime; sie schließen „Pflanzen ein und tragen Früchte in sich"?

Wenn du daran zweifeln würdest, so gäbe es offenbar kein anderes Mittel, von der Wahrheit sich zu überzeügen, als dies, daß man jene Keime der Erde anvertraue, diesen Staub zum Keimen bringe und das den Augen zeige, was nicht geglaubt wurde.

Thue das. Laß diese unscheinbaren Körner, diese Glaubens-Formeln feste, unausreißbare Wurzeln in deinem Gedächtnisse schlagen. Verachte das Gedächtniß nicht; es ist die Schatzkammer

für das Gegebene, sagt Bossuet; es ist ein Boden, der nicht nur bewahrt, sondern auch entwickelt. Laß all diese Keime, sage ich, im Schooße deines Geistes Wurzeln schlagen; dann lebe mit ihnen fort. Laß die Bewegung des Lebens, seine Jahreszeiten, seine Trockenheiten, seine Prüfungen, seine Schmerzen, seine Schwächen, seine Hoffnungen, seine Freüden und seine Sonne über die Saat hinziehen. Laß in der Gährung deines Geistes, in dem Safte, von dem er sich nährt, in dem Lichte, in welchem er sich entfaltet, diese Vorprobe der Aernte fortleben. Vergleiche alle diese Affirmationen mit den Nöthen deines Geistes, mit seinen Schmerzen, mit seinen Zweifeln, mit seinen Fragen, mit seinen Erwartungen und seinen Vermuthungen.

Laß über diesen Keimen jene verborgenen Kräfte brüten, die alles, was im Menschen lebt, zum Wachsthum fördern und die, wie eine Art Electricität, durch eine Bewegung der freien Seele zum allgemeinen Zuge Gottes hin entstehen; mit anderen Worten: bete immer und höre niemals auf. Mögen Herz und Wille sich nie im Wege stehen, sondern mögen sie unter der Herrschaft jenes heiligen und untrüglichen Gesetzes: „Wer Unrecht thut, haßt das „Licht; wer aber Wahrheit übt, wird zum Lichte gelangen," getreü zusammenarbeiten.

Thue das, und du wirst selbst sehen, ob die Keime gedeihen und ob Christus unwahr rede, wenn er sagt: „Das Wort Gottes „ist ein Same; wenn derselbe in ein gutes Herz fällt, so bringt „er dreißigfache, sechzigfache, ja hundertfache Frucht."

Ob du Christ bist oder nicht, diese Probe mußt du machen.

Bist du kein Christ, so ist dir Hoffnung gegeben, jenes andere Gebiet der Erkenntniß, jenen Himmel der Wahrheit, dem dein Geist sehnend nachgeht, und jene allumfassende Philosophie, deren du dich entblößt siehst, dadurch noch zu finden.

Bist du Christ, so glaubst du, daß hierin die Keime des ewigen Lichtes und die höchsten Principien der ächten Philosophie und vollen Weisheit enthalten sind.

Mache also den Versuch.

Da ich aber weiß, daß unter hundert Lesern, die sich mehr oder minder mit dem Versuche einverstanden erklären werden, kaum einer die nöthige Ausdauer und Regsamkeit haben wird, die Texte, die er kennen lernen muß, sich vor Augen zu halten, so liegt die Sorge hiefür uns ob. [3])

Da ich überdieß weiß, daß unter Hunderten, welche diese Texte vor Augen haben werden, kaum Einer den Muth, die Geduld und Ausdauer haben wird, die nothwendig sind, wenn man diese Texte auswendig und durch und durch kennen will; daß vielmehr Jeder glauben wird, mittelst einer einfachen Lectüre, die man allenfalls zu wiederholen sich vorsetzt, ohne jedoch seinen Vorsatz zu halten, diesen Versuch anstellen zu können: so erklären wir von vorneherein, daß die Lectüre hier zu nichts führt, daß sie ebenso wenig fruchtbringend sein kann, als ein Blick auf eine Anzahl Saatkörner, die du in der Hand hältst, sie entfalten kann, und daß die Probe, die jeder Wahrheitsliebende sich beständig vornimmt, erst in dem Augenblicke beginnt, wenn man die unten folgende ganze Liste von Sätzen, ohne nur ein einziges Wort zu ändern, unerschütterlich inne hat.

Unter den rechten Bedingungen vorgenommen, vermag dieser Versuch den Seelen, die nur den Glauben haben, die Philosophie, und Jenen, die nur die Philosophie besitzen, den Glauben zu verschaffen.

Das ist die Arbeit, die zuerst unternommen werden muß, wenn der Glaube die Erkenntniß oder die Erkenntniß den Glauben sucht.

Möchten Jene, die beim Grenzpunkt des menschlichen Lichtes angekommen sind, es blaß, getheilt, im Abnehmen begriffen und mit Schatten nur zu sehr vermengt finden; die erkennen, daß das entschwindende Object ihres Forschens nur das Licht des Abends ist, das farblos untergeht und nur die Nacht hinter sich hat:

---

3) Siehe den Anhang am Ende dieser Abhandlung.

möchten diese, sage ich, die Principien dessen, was der heilige Augustin das Licht des Morgens nennt, in sich aufnehmen.

Ich weiß wohl, daß diese Principien ihnen Anfangs dunkler vorkommen werden, als selbst der Tag, der ihnen nicht mehr genügt, und daß sie, an das gewöhnt, was, ich glaube Cartesius, irgendwo die grobe Evidenz der Mathematik nennt, in diesen Keimen des himmlischen Lichtes nur tiefe Nacht erkennen. Mögen sie aber folgenden Vergleich wohl studiren und genau meditiren:

Man nennt auch die Abwesenheit unserer Sonne Nacht. Was zeigt uns aber die Sonne? Sie zeigt uns die Erde und sich selbst. Was sieht man, wenn sie untergegangen ist? Man sieht Anfangs gar nichts, weder die Erde, noch die Sonne, noch sonst etwas. Aber Geduld, laß die Nacht herankommen und blick um dich. Die Gestirne tauchen empor, eines nach dem anderen; das ganze Himmelsgewöbe bevölkert sich; das Firmament ist voll von Strahlen, Bewegungen, Funken und gleichsam von Augen, die aufwachen und auch uns wecken. Man sieht den Himmel, den die Sonne verbarg. So ist es also für denjenigen, der den ganzen Himmel sehen will, gut gewesen, daß die Sonne sich zurückzog.

Aber all diese Gestirne, ich gebe es zu, erscheinen dir nur als Lichttropfen in der Nacht; alle mit einander kommen sie nicht einem einzigen Sonnenstrahle gleich. Und gleichwohl, was haben wir vor Augen? Wir haben die unermeßliche Welt von Sonnen vor uns, in der unser eigenes Sonnensystem nur ein Punkt ist, ein Punkt, in welchem die Erde nur ein Theil von einem Atom ist. Jeder unwahrnehmbare Punkt dieses Lichtstaubes ist eine Sonne, wie die unsrige, von hundert lebendigen Welten umgeben, die ebenso groß oder noch größer sind, als unsere Erde. Der Tag zeigte uns also nur einen Punkt, die Nacht zeigt uns die Unermeßlichkeit.

Darf ich sagen, daß hiemit einer der Gründe ausgesprochen sei, weshalb Gott wollte, daß die Sonne untergehe? Wenn die Sonne abwechselnd herrscht und verschwindet, so geschieht es darum, daß der Mensch außer der Erde auch den Himmel sehe.

Ebenso verhält es sich mit den Dunkelheiten des Glaubens in Bezug auf den hellen Tag der Vernunft.

Deshalb lehrt unser Dogma, daß die Vernunft gerade so, wie die Sonne, abwechselnd herrschen und sich unterordnen müsse: herrschen über die Erde und sich unterordnen unter den Himmel. Durch ihre Herrschaft bemeistert sie sich der Erde, durch ihre Unterwerfung der Unermeßlichkeit, von welcher die Erde nur ein Punkt ist.

Erschrecke man nicht von vorneherein vor den Dunkelheiten des Glaubens und vor der Unterwerfung des Geistes.

Was die Christen betrifft, so mögen sie mir gestatten, daß ich mit dem heiligen Augustin sie lebhaft ermahne, das Licht zu suchen und die Erkenntniß zu lieben. [4])

Lernet das im Lichte der Erkenntniß zu schauen, was ihr durch den Glauben unerschütterlich besitzet. [5])

Warum wollet ihr, die ihr die untrüglichen Principien des universalen Lichtes habt, dieselben in dieser Zeit eines tiefen Verfalls und der Ermattung der Vernunft und des Glaubens vergraben, und nicht vielmehr deren Strahlen, deren Farben, deren Wohlgerüche, deren Schönheiten und Früchte durch Cultur und Anstrengung, durch beständige Arbeit des Geistes und der Seele zur Entfaltung bringen? Warum wollt ihr, die ihr von vorneherein glaubet, daß jeder dieser Lichttropfen eine Sonne, ein belebendes Princip für die Welt ist; die ihr in eüch den gestirnten Himmel des Glaubens traget; die ihr selbst ein Himmel seid, größer als der sichtbare Himmel: warum wollet ihr nicht zur Ehre Gottes und zum Heile eüerer Brüder noch leüchtender werden?

Wer kann eüch entschuldigen und eüch vom Streben nach dem vollen Tage und dem wachsenden Lichte entbinden? Sollte es das Alter thun oder das Geschlecht? Höret den heiligen

---

4) Ut fidem tuam ad amorem intelligentiae cohortor.

5) Ut quod fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.

Augustin. Neben seiner Mutter in das Fenster gelehnt, das man noch in Ostia zeigt, und hinausschauend auf den unermeßlichen Ocean und zum gestirnten Himmel, unterhielt er sich mit dieser geliebten Mutter über den Himmel der Seelen und sprach zu ihr: „Meine Mutter, ich bitte Dich, laß Dich in der Arbeit, um „die es sich handelt, durch den Wald von Kenntnissen, die noth„wendig scheinen, nicht erschrecken und nicht zurückhalten. Man „kann aus diesen Kenntnissen die wahren Punkte, die der Zahl nach „wenig, aber fruchtbar sind, herauslesen. Allerdings ist dieß für viele „Geister eine schwere Arbeit; für Dich aber, meine Mutter, deren „Geist mir täglich neü erscheint und deren Seele durch die Zahl „der Jahre oder durch ihre wunderbare Mäßigung sich von den „Taüschungen der Welt und von der harten Knechtschaft der Sinne „gänzlich frei gemacht und es verstanden hat, in sich selbst zu „wachsen und sich mächtig zu erheben; für Dich, liebe Mutter, „werden diese Dinge ebenso leicht sein, als sie für den trägen „Verstand aller jener Seelen, die so unglücklich leben, schwer „sind.“

Also an die Schwachheit des Geschlechtes und selbst an die Neige des Lebens richtet der große Lehrer dieses Zeügniß und diese Aufforderung.

Wir wagen es daher, an die Leser dieser Zeilen, wer sie immer sein mögen, diese nämliche Aufforderung zu richten.

Wo sind aber heützutage unter uns die christlichen Seelen, deren Leben im Himmel, d. h. im Suchen nach der Weisheit und nach der Wahrheit sich verlaüft? Wo sind die Seelen, die das ganz geistige und innere Vergnügen suchen, in der verborgenen Geschichte der Seele, in der Geschichte der Welt und der Reiche, im Anblick der Natur, in der Geschichte des menschlichen Geistes, in den Bekenntnissen des eigenen Lebens, in der Musik, in den Wissenschaften, in den Zahlen, in der Astronomie die Spuren Gottes zu sammeln und zu verfolgen, wie der heilige Augustin es gethan hat, um alle diese Dinge mit dem ewigen Urbild in Beziehung zu bringen und jeden Gedanken mit dem Worte Gottes, dem definirten Dogma, das man in seinem Gedächtnisse trägt, mit

Gott selbst, den man in seinem Herzen und in seinem Glauben hat, zu vergleichen? Wo ist die kräftige Selbstbeherrschung der heiligen Monica, gegenüber dem Zauber der Welt? Wer hat eine Vorstellung von den Entzückungen, die uns durch unsere Unenthaltsamkeit entgehen? Wo sind die immer jungen und von der Kindheit bis zum Tode durch das Suchen nach der Weisheit immer wachsenden Seelen? Wenige haben eine Ahnung von den Licht- und Liebesströmen, die aus christlichen Seelen um den Preis geringer Mühe hervorquellen, zum Heil und Glück der Menschen.



Anhang.



Abriß

des

katholischen Glaubens.



Compendium
Fidei Catholicae.

I.

De Lumine.

1. „Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem ve-„nientem in hunc mundum. Et lux in tenebris lucet, et tene-„brae eam non comprehenderunt."

2. „In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et „mundus eum non cognovit."

3. „In propria venit, et sui eum non receperunt."

4. „Quotquot autem receperunt eum, dedit eis pote-„statem filios Dei fieri, his, qui *credunt* in nomine ejus;

5. „Qui non ex sanguinibus, neque ex *voluntate carnis,* „neque ex *voluntate viri,* sed ex *Deo* nati sunt." (*Joan.*, I.)

6. „Si terrena dixi vobis, et non creditis; quomodo si „dixero vobis coelestia, credetis?"

Abriß des katholischen Glaubens.

I.

Das Licht.

1. „Es war das wahre Licht, welches jeden Menschen er-„leüchtet, der in diese Welt kömmt. Und das Licht leüchtet in „der Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht begriffen."

2. „Es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbe „gemacht worden, aber die Welt hat ihn nicht erkannt."

3. „Er kam in sein Eigenthum, und die Seinigen nahmen „ihn nicht auf."

4. „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kin-„der Gottes zu werden, denen nämlich, die an seinen Namen „glauben;

5. „Welche nicht aus dem Blute, nicht aus dem Willen „des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, son-„dern aus Gott geboren sind." (Joan., 1.)

6. „Wenn ich Irdisches rede, und ihr nicht glaubet; wie „werdet ihr glauben, wenn ich eüch Himmlisches rede?"

7. „Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unige- „nitum daret: ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed „habeat vitam aeternam."

8. „Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut „judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum."

9. „Qui credit in eum, non judicatur: qui autem non „credit, jam judicatus est: quia non credit in nomine unigeniti „Filii Dei."

10. „Hoc est autem judicium: quia lux venit in mun- „dum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem: „erant enim eorum mala opera."

11. „Omnis enim, qui male agit, odit lucem, et non ve- „nit ad lucem, ut non arguantur opera ejus."

12. „Qui autem facit veritatem, venit ad lucem, ut mani- „festentur opera ejus, quia in Deo sunt facta." (*Joan.*, III.)

II.

De Deo.

1. Deus est unus, simplex, immutabilis et liber, omnipotens, infinitus, absolute in omni genere perfectionis, et creator omnium.

2. Deus est immensus, adeoque omnibus locis, rebusque omnibus spiritualibus et corporalibus sua substantia intime praesens. „In ipso vivimus, movemur et sumus."

3. Deus lux est, et illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

4. „Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta „sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus „et divinitas." (*Rom.*, I.)

7. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebo„renen Sohn hingab: damit Jeder, der an ihn glaubt, nicht ver„loren gehe, sondern das ewige Leben habe."

8. „Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß „er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde."

9. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht „glaubt, der ist schon gerichtet; weil er an den Namen des ein„geborenen Sohnes nicht glaubt."

10. „Dies aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt „gekommen ist, und die Menschen die Finsterniß mehr liebten als „das Licht: denn ihre Werke waren böse."

11. „Denn Jeder, der Böses thut, hasset das Licht, und „kömmt nicht zum Lichte, damit seine Werke nicht verurtheilt „werden."

12. „Wer aber die Wahrheit thut, kömmt zum Lichte, damit „seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gethan sind." (Joan., 3.)

II.

Gott.

1. Gott ist einer, einfach, unwandelbar und frei, allmächtig, in jeder Art von Vollkommenheit absolut unendlich, und Schöpfer aller Dinge.

2. Gott ist unermeßlich und darum an allen Orten und in allen geistigen und körperlichen Dingen mit seiner Substanz innerlichst gegenwärtig. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und „sind wir."

3. Gott ist das Licht und erleüchtet jeden Menschen, der in diese Welt kömmt.

4. „Das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt „in den geschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine „ewige Kraft und Gottheit." (Röm., 1.)

5. Deus solus seipsum perfecte comprehendit.

6. Deus distincte cognoscit omnia praeterita, praesentia et futura.

7. Est in Deo providentia, quae ad omnia et singula sese extendit.

III.

De Trinitate.

1. „*Ego* rogabo *Patrem,* et alium *Paracletum* dabit vo-„bis, ut maneat vobiscum in aeternum, *Spiritum* veritatis, „quem mundus non potest accipere."

2. „Vos autem cognoscetis eum: quia apud vos manebit „et in vobis erit."

3. „In illo die vos cognoscetis, quia *ego* sum in *Patre* „meo, et vos in me, et ego in vobis."

4. „Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et „*Pater* meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem „apud eum faciemus."

5. „*Paracletus* autem *Spiritus sanctus,* quem mittet *Pater* „in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis „omnia, quaecumque dixero vobis." (*Joan.*, XIV.)

6. „Cum autem venerit *Paracletus,* quem *Ego* mittam „vobis a *Patre,* Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille „testimonium perhibebit de me." (*Joan.*, XV.)

7. „Ille me clarificabit: quia de meo accipiet et annun-„tiabit vobis." (*Joan.*, XVI.)

8. „*Ego* et *Pater* unum sumus." (*Joan.*, X.)

9. „Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in „nomine *Patris* et *Filii* et *Spiritus sancti.*" (*Matth.*, XXVIII.)

5. Gott allein kann sich vollkommen begreifen.

6. Gott erkennt alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige in distincter Weise.

7. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich auf alle Dinge ohne Ausnahme.

III.

Die Dreieinigkeit.

1. „Ich will den Vater bitten, und er wird eüch einen „anderen Tröster geben, damit er in Ewigkeit bei eüch bleibe, „den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann."

2. „Ihr aber werdet ihn erkennen: denn er wird bei eüch „bleiben und in eüch sein."

3. „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem „Vater bin, und ihr in mir, und ich in eüch."

4. „Wenn mich Jemand liebt, so wird er mein Wort halten, „und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm „kommen und Wohnung bei ihm nehmen."

5. „Der Tröster aber, der heilige Geist, den der „Vater in meinem Namen senden wird, derselbe wird eüch alles „lehren, und eüch an alles erinnern, was immer ich eüch gesagt „habe." (Joan., 14.)

6. „Wenn aber der Tröster kommen wird, den ich eüch „vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der „vom Vater ausgeht, derselbe wird von mir Zeügniß geben." (Joan., 15.)

7. „Derselbe wird mich verherrlichen: denn er wird von dem „Meinigen nehmen und es eüch verkünden." (Joan., 16.)

8. „Ich und der Vater sind eins." (Joan., 10.)

9. „Gehet darum hin und lehret alle Völker und taufet sie „im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen „Geistes." (Matth., 28.)

10. Tres sunt in una divina essentia personae realiter distinctae.

11. Fides catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur;

12. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

13. Deus est Pater, Deus est Filius, Deus est Spiritus Sanctus.

14. Et tamen non tres dii, sed unus est Deus.

15. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus.

16. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus.

17. Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

18. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

IV.

De Creatione.

1. Deus mundum ex nihilo in tempore condidit. Dixit et facta sunt.

2. Angeli sunt meri spiritus omnis corporis expertes.

3. Sunt daemones, id est angeli lapsi.

4. Primi homines, Adam et Eva, boni et recti, in natura sine culpa, sine vitio creati sunt: et in statu justitiae et sanctitatis constituti a Deo fuere.

10. In der einen göttlichen Wesenheit sind drei wirklich geschiedene Personen.

11. Katholische Glaubenslehre ist es, daß wir einen Gott in der Dreieinigkeit und die Dreieinigkeit in der Einheit anbeten sollen;

12. Ohne Vermischung der Personen und ohne Trennung der Substanz.

13. Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott.

14. Und doch gibt es nicht drei Götter, sondern nur einen Gott.

15. Der Vater ist von Niemand gemacht, nicht geschaffen, nicht gezeügt.

16. Der Sohn ist vom Vater allein, nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern gezeügt.

17. Der heilige Geist ist vom Vater und Sohn, nicht gemacht, nicht geschaffen, auch nicht gezeügt, sondern ausgehend von beiden.

18. Und es gibt in dieser Dreieinigkeit kein Vor und Nach, kein Mehr und Minder; sondern die drei Personen sind mit einander von ganz gleicher Ewigkeit und Wesenheit.

IV.

Die Schöpfung.

1. Gott hat die Welt in der Zeit aus dem Nichts geschaffen. Er sprach, und es ward.

2. Die Engel sind reine Geister ohne allen Körper.

3. Es gibt Dämonen, das ist gefallene Engel.

4. Die ersten Menschen, Adam und Eva, sind gut und recht, ohne Schuld und ohne Makel in ihrer Natur geschaffen worden: und sie sind von Gott in den Stand der Gerechtigkeit und Heiligkeit gestellt gewesen.

5. Una cum justitia et sanctitate conjuncta erant in primis parentibus eximia, tum animae, tum corporis dona: scientia imprimis et perfecta voluntatis ordinatio quoad animam, immortalitas et immunitas ab aerumnis et doloribus quoad corpus.

6. Status gratiae sanctificantis et felicitatis in qua primi parentes a Deo constituti sunt, erat indebitus naturae humanae.

V.

De Finibus Hominis.

Judicium. — 1. „Tunc dicet Rex his qui a dextris ejus „erunt: Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis „regnum a constitutione mundi."

2. „Esurivi enim, et dedistis mihi manducare; sitivi, et „dedistis mihi bibere: hospes eram, et collegistis me;"

3. „Nudus, et cooperuistis me: infirmus, et visitastis me: „in carcere eram, et venistis ad me."

4. „Tunc respondebunt ei justi dicentes: Domine, quando „te vidimus esurientem et pavimus te: sitientem, et dedimus „tibi potum?"

5. „Quando autem te vidimus hospitem, et collegimus „te: aut nudum, et cooperuimus te?"

6. „Aut quando te vidimus infirmum, aut in carcere, et „venimus ad te?"

7. „Et respondens Rex, dicet illis: Amen dico vobis, „quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fe„cistis."

5. Mit dieser Gerechtigkeit und Heiligkeit waren in den ersten Menschen noch andere Gaben sowohl der Seele als des Leibes verknüpft: insbesondere das Wissen und die vollkommene Ordnung des Willens in Betreff der Seele, und in Betreff des Leibes die Unsterblichkeit und die Freiheit von allem Uebel und Schmerz.

6. Der Stand der heiligmachenden Gnade und der Glückseligkeit, in welchen die ersten Menschen von Gott gestellt wurden, ist eine freie Gabe Gottes, welche die menschliche Natur als solche nicht erheischt.

V.

Die letzten Dinge des Menschen.

Das Gericht. — 1. „Alsdann wird der König zu denen, „die zu seiner Rechten sein werden, sagen: Kommet, ihr Gesegnete „meines Vaters, besitzet das Reich, das eüch vom Anbeginn der „Welt bereitet ist."

2. „Denn ich war hungrig, und ihr habt mich gespeiset; ich „war durstig, und ihr habt mich geträncket; ich war ein Fremdling, „und ihr habt mich beherberget;"

3. „Ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet; ich war „krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnisse, und „ihr seid zu mir gekommen."

4. „Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: „Herr, wann haben wir Dich hungrig gesehen, und Dich gespeiset? „durstig, und Dich geträncket?"

5. „Wann haben wir Dich als Fremdling gesehen, und Dich „beherberget; oder nackt, und Dich bekleidet?"

6. „Oder wann haben wir Dich krank gesehen, oder im „Gefängnisse, und sind zu Dir gekommen?"

7. „Und der König wird antworten und zu ihnen sagen: „Wahrlich sage ich eüch: Was ihr Einem dieser meiner geringsten „Brüder gethan habt, das habt ihr mir gethan."

8. „Tunc dicet et his, qui a sinistris erunt: Discedite a „me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et „angelis ejus."

9. „Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare: sitivi, „et non dedistis mihi potum;"

10. „Hospes eram, et non collegistis me: nudus, et non „cooperuistis me: infirmus et in carcere, et non visitastis „me."

11. „Tunc respondebunt ei et ipsi, dicentes: Domine, „quando te vidimus esurientem aut sitientem, aut hospitem, „aut nudum, aut infirmum, aut in carcere, et non ministravi- „mus tibi?"

12. „Tunc respondebit illis, dicens: Amen dico vobis „quamdiu non fecistis uni de minoribus his, nec mihi fe- „cistis."

13. „Et ibunt hi in supplicium aeternum: justi autem in „vitam aeternam." (*Matth.*, XXV.)

Coelum. — 1. „Vado parare vobis **Locum.**"

2. „Et si abiero et praeparavero vobis **Locum**, iterum „venio, et accipiam vos ad meipsum, ut, ubi sum ego, et vos „sitis." (*Joan.*, XIV.)

3. Beati in patria supernaturaliter Dei essentiam intuitive vident.

4. Beati supernaturaliter Dei essentiam nec comprehendunt, nec comprehendere possunt.

5. Beati pro diversitate meritorum inaequali ratione Deum vident.

Purgatorium. — 1. Datur purgatorium, et justorum animae in eo detentae fidelium suffragiis juvantur.

Infernus. — 1. „Et si scandalizaverit te manus tua, ab- „scide illam: bonum est tibi debilem introire in vitam, quam „duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inexstingui- „bilem, ubi vermis eorum non moritur, et ignis non exstin- „guitur." (*Marc.*, IX.)

8. „Dann wird er auch zu denen auf der Linken sprechen: „Weichet von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feüer, das dem „Teüfel und seinen Engeln bereitet worden ist."

9. „Denn ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeiset; „ich war durstig, und ihr habt mich nicht getränket;"

10. „Ich war ein Fremdling, und ihr habt mich nicht be„herberget; nackt, und ihr habt mich nicht bekleidet; ich war krank „und im Gefängnisse, und ihr habt mich nicht besucht."

11. „Da werden ihm auch diese antworten und sagen: „Herr, wann haben wir Dich hungrig oder durstig, oder als „Fremdling oder nackt oder krank oder im Gefängnisse gesehen, „und haben Dir nicht gedient?"

12. „Dann wird er ihnen antworten und sagen: Wahrlich, „ich sage eüch: Was ihr Einem dieser Geringsten nicht gethan „habt, das habt ihr auch mir nicht gethan."

13. „Und diese werden in die ewige Pein gehen: die Ge„rechten aber in das ewige Leben." (Matth., 25.)

Der Himmel. — 1. „Ich gehe hin, für eüch **den Ort** „zu bereiten."

2. „Und wenn ich werde hingegangen sein und **den Ort** „für eüch bereitet haben: so will ich wieder kommen und eüch zu „mir nehmen, damit auch ihr seid, wo ich bin." (Joan., 14.)

3. Die Seligen schauen im übernatürlichen Lichte des Vaterlandes die Wesenheit Gottes auf intuitive Weise.

4. Die Seligen, im übernatürlichen Lichte, begreifen die Wesenheit Gottes nicht und können sie nicht begreifen.

5. Die Seligen haben einen ungleichen Grad in der Anschauung Gottes, je nach der Verschiedenheit ihrer Verdienste.

Der Reinigungsort. — 1. Es gibt einen Reinigungs-Ort, und die Glaübigen können durch Fürbitten den darin befindlichen Seelen der Gerechten zu Hilfe kommen.

Die Hölle. — 1. „Wenn dich deine Hand ärgert, so haue „sie ab: es ist dir besser, verstümmelt in das ewige Leben einzu„gehen, als zwei Hände zu haben, und in die Hölle zu kommen, „in das unauslöschliche Feüer, wo ihr Wurm nicht stirbt, und das „Feüer nicht erlischt." (Mark., 9.)

2. Daemonum et hominum damnatorum poenae aeternae sunt.

Resurrectio. — 1. „Haec est autem voluntas ejus, qui „misit me, Patris: ut omne, quod dedit mihi, non perdam ex „eo, sed **resuscitem** illud in novissimo die.“ (*Joan.*, VI.)

2. „**In resurrectione** neque nubent, neque nubentur: sed „erunt sicut Angeli Dei in coelo.“

3. „Neque ultra mori poterunt: aequales enim Angelis „sunt, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis.“ (*Luc.*, XX.)

VI.

De Peccato originali.

1. „Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit denuo, „non potest videre regnum Dei.“

2. „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, „non potest introire in regnum Dei.“

3. „Oportet vos nasci denuo.“ (*Joan.*, III.)

4. Primi parentes mandatum sibi a Deo datum transgressi sunt, ac per ejus transgressionem graviter peccarunt.

5. Peccatum originale, quod est mors animae, in omnes Adae posteros transfunditur.

6. Beatissima Virgo Maria, in primo instanti suae conceptionis, fuit ab omni originalis culpae labe praeservata. [1])

---

1) Vollständig lautet die Definition also: »Auctoritate Domini nostri Jesu »Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra, declara-

2. Die Strafen der bösen Geister und der verdammten Menschen sind ewig.

Die Auferstehung. — 1. „Das ist aber der Wille des „Vaters, der mich gesandt hat, daß ich nichts von dem, was er „mir gegeben hat, verliere, sondern daß ich es **auferwecke** am „jüngsten Tage." (Joan., 6.)

2. „**In der Auferstehung** heirathen sie nicht, noch werden „sie geheirathet: sondern sie werden sein wie die Engel Gottes „im Himmel."

3. „Denn sie können nicht mehr sterben und sind den Engeln „gleich, Kinder Gottes, weil sie Kinder der Auferstehung sind." (Luk., 20.)

VI.

Die Erbsünde.

1. „Wahrlich, wahrlich, sage ich dir, wenn Jemand nicht „neü geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen."

2. „Wenn Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser „und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht „eingehen."

3. „Ihr müsset neü geboren werden." (Joan., 3.)

4. Die ersten Eltern haben das ihnen von Gott gegebene Gebot übertreten, und durch die Uebertretung desselben schwer gesündiget.

5. Die erste Sünde, welche der Tod der Seele ist, erstreckt sich auf alle Nachkommen Adam's.

6. Die seligste Jungfrau Maria ist im ersten Augenblicke ihrer Empfängniß von aller Makel der ersten Schuld frei bewahrt worden.

»mus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissi- »mam Virginem Mariam, in primo instanti suae conceptionis, fuisse

7. Peccatum originale naturam humanam non gratuitis tantum et supernaturalibus donis spoliavit, sed etiam hominem in facultatibus naturalibus laesit.

8. Etsi per originale peccatum liberum hominis arbitrium attenuatum sit, non est tamen exstinctum; manet in statu naturae lapsae vera et proprie dicta libertas ad merendum vel demerendum necessaria.

VII.

De Incarnatione.

1. „Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, „ego sum.“ (*Joan.*, VIII.)

2. „Ego et Pater unum sumus.“ (*Joan.*, X.)

3. „Ego sum via, veritas et vita.“ (*Joan.*, XIV.)

4. Vere et proprie dicta divinitas in Christo Jesu agnoscenda est.

5. Verbum divinum naturam humanam, nobis consubstantialem, assumpsit integram atque perfectam.

6. Christi corpus est humanum, atque ex Virgine matre conceptum.

7. Animam humanam, eamque rationis participem, Verbum divinum assumpsit.

8. Christus humanis affectibus, doloribus et corruptioni obnoxius fuit.

„singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum „Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae

7. Die Sünde der ersten Eltern hat die menschliche Natur nicht bloß der Gnaden und übernatürlichen Gaben Gottes beraubt, sondern sie hat den Menschen auch in seinen natürlichen Fähigkeiten geschwächt.

8. Durch die Ursünde ist der freie Wille des Menschen zwar geschwächt, aber nicht aufgehoben worden; es bleibt im Stande der gefallenen Natur eine wahre und eigentliche Freiheit, wie sie zum guten oder schlimmen Verdienste erforderlich ist.

VII.

Die Menschwerdung.

1. „Wahrlich, wahrlich, sage ich euch, ehe denn Abraham „ward, bin ich." (Joan., 8.)

2. „Ich und der Vater sind Eines." (Joan., 10.)

3. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." (Joan., 14.)

4. Jesus Christus ist wahrhaft Gott, Gott im eigentlichen Sinne.

5. Das göttliche Wort hat eine der unsrigen wesensgleiche menschliche Natur ganz und vollkommen angenommen.

6. Christi Leib ist ein menschlicher, aus Maria der Jungfrau empfangen.

7. Das göttliche Wort hat eine menschliche, und zwar eine menschliche mit Vernunft begabte Seele angenommen.

8. Christus ist den menschlichen Affecten, dem Schmerze, den Schwächen und dem Tode unterworfen gewesen.

»labe praeservatam et immunem, esse a Deo revelatam atque id-»circo ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.«

9. Christus Dominus de Spiritu sancto conceptus est, atque ex Maria Virgine, salva ipsius integritate, natus.

10. Beata Virgo vere et proprie Deipara vocatur et est.

11. Unica in Christo admittenda est eaque divina persona.

12. Duae sunt in Christo naturae integrae, distinctae, inconfusae, atque impermixtae.

13. Duae naturales operationes et voluntates indivisae et inconfusae, divina scilicet et humana, in Christo sunt confitendae.

14. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est.

15. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris, in saeculo natus;

16. Perfectus Deus, perfectus homo; ex anima rationali et humana carne subsistens;

17. Aequalis Patri secundum divinitatem; minor Patre secundum humanitatem.

18. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus;

19. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum:

20. Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae.

21. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

9. Christus der Herr ist vom heiligen Geiste empfangen und aus Maria der Jungfrau, unbeschadet ihrer jungfraülichen Unversehrtheit, geboren worden.

10. Die seligste Jungfrau heißt und ist wahrhaft und eigentlich Gottesgebärerin.

11. Nur eine einzige und zwar eine göttliche Person ist in Christo zulässig.

12. In Christo sind zwei Naturen, vollständig, geschieden, unvermengt und unvermischt.

13. Man muß in Christo zwei natürlich eigene, ungetheilte und unvermengte Willen und Thätigkeiten, nämlich eine göttliche und eine menschliche annehmen.

14. Der wahre Glaube ist also dieser, daß man glaubt und bekennt, daß unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, Gott und Mensch ist.

15. Er ist Gott, aus der Substanz des Vaters von Ewigkeit gezeügt, und er ist Mensch, aus der Substanz der Mutter in der Zeit geboren;

16. Vollkommener Gott, vollkommener Mensch; aus einer vernünftigen Seele und menschlichem Fleische bestehend;

17. Dem Vater gleich in Anbetracht seiner Gottheit; geringer als der Vater in Anbetracht seiner Menschheit.

18. Obgleich er aber Gott und Mensch ist, so ist er doch nur ein Christus, nicht zwei.

19. Einer aber, nicht durch Verwandlung der Gottheit in Fleisch, sondern durch Aufnahme der Menschheit in Gott:

20. Einer nicht durch Vermischung der Substanz, sondern durch die Einheit der Person.

21. Denn gleichwie die vernünftige Seele und das Fleisch einen Menschen ausmachen, so Gott und Mensch einen Christus.

VIII.

De Gratia.

1. „Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, „traxerit eum.“ (*Joan.,* VI.)

2. „Ego sum vitis vera: et Pater meus agricola est.“

3. „Manete in me: et ego in vobis. Sicut palmes non „potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite: sic „nec vos, nisi in me manseritis.“

4. „Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me, et „ego in eo, hic fert fructum multum: quia sine me nihil po„testis facere.“

5. „Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut pal„mes, et arescet: et colligent eum, et in ignem mittent, et „ardet.“

6. „Si manseritis in me, et verba mea in vobis manse„rint, quodcunque volueritis, petetis, et fiet vobis.“ (*Joan.,* XV.)

7. „Ecce sto ad ostium, et pulso: si quis audierit vocem „meam, et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum, et coenabo „cum illo, et ipse mecum.“ (*Apoc.,* III.)

8. „Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et „Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem „apud eum faciemus.“ (*Joan.,* XIV.)

9. Gratia est internum Dei donum homini ex Christi meritis concessum, in ordine ad vitam aeternam.

10. Gratia est omnino gratuita, et nulla opera ordinis naturalis possunt mereri gratiam.

VIII.

Die Gnade.

1. „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich „gesandt hat, ihn nicht zieht.“ (Joan., 6.)

2. „Ich bin der wahre Weinstock: und mein Vater ist der „Weingärtner.“

3. „Bleibet in mir, und ich bleibe in eüch. Gleichwie die „Rebe von sich selbst nicht Frucht bringen kann, wenn sie nicht „am Weinstocke bleibt: so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir „bleibet.“

4. „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben: wer in mir „bleibt, und ich in ihm, der bringt viele Frucht; denn ohne mich „könnt ihr nichts thun.“

5. „Wenn Jemand nicht in mir bleibt, der wird wie eine „Rebe hinausgeworfen und verdorrt: man sammelt sie ein, und „wirft sie ins Feüer, und sie brennt.“

6. „Wenn ihr in mir bleibet, und meine Worte in eüch „bleiben, so möget ihr bitten, was ihr immer wollet, es wird eüch „gegeben werden.“ (Joan., 15.)

7. „Siehe, ich stehe vor der Thüre, und klopfe an: so Je„mand meine Stimme hört, und die Thüre mir aufthut, zu dem „will ich eingehen und mit ihm Abendmahl halten, und er mit „mir.“ (Apok., 3.)

8. „Wenn mich Jemand liebt, so wird er mein Wort halten, „und mein Vater wird ihn lieben: wir werden zu ihm kommen und „Wohnung bei ihm nehmen.“ (Joan., 14.)

9. Die Gnade ist eine innere Gabe Gottes, dem Menschen in Kraft der Verdienste Christi zum Behufe des ewigen Lebens verliehen.

10. Die Gnade ist ein ganz freiwilliges Geschenk, und kann durch keine Werke der natürlichen Ordnung verdient werden.

11. Ad omnes et singulos actus salutares necessaria est interior Spiritus sancti gratia illustrationis et inspirationis.

12. Necessaria est Dei gratia homini lapso, tum ad cognoscendas omnes veritates ordinis naturalis complexive sumptas, tum ad universam legem adimplendam, tum denique ad graves tentationes superandas.

13. Sine sancti Spiritus illuminatione, inspiratione et adjutorio, non potest homo habere salutare initium fidei et in fide perseverantiam usque in finem.

14. Potest homo lapsus antequam fidei gratiam assequatur, aliqua opera moraliter bona efficere. Non omnia infidelium opera vitia sunt aut peccata.

15. Potest homo actuali gratia adjutus, ante adeptam justificationem, actus bonos ac supernaturales elicere; ideo non omnia peccatorum opera totidem sunt peccata.

16. Non potest homo justificatus, peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali gratia Dei.

17. Non potest homo justificatus, sine speciali Dei auxilio, in accepta justitia usque in finem perseverare.

18. Gratiae efficacia nullam infert homini necessitatem, seu homo liber est in actibus salutaribus.

19. Datur in praesenti statu gratia mere et vere sufficiens, quae homini completam ad actus bonos eliciendos facultatem tribuit, quae inutilis redditur ex libera proindeque culpabili humanae voluntatis resistentia.

20. Justis omnibus, praesertim vero volentibus et conantibus, urgente praecepto, datur a Deo gratia vere ac relative sufficiens ad servanda omnia praecepta.

11. Für alle zum Heile führenden Handlungen ist eine innere Gnade des heiligen Geistes, die Gnade der Erleüchtung und Erhebung nothwendig.

12. Die Gnade Gottes ist dem gefallenen Menschen nothwendig, sowohl um alle Wahrheiten der natürlichen Ordnung in ihrer Gesammtheit zu erkennen, als auch um das ganze Gesetz zu erfüllen, und endlich um die schweren Versuchungen zu überwinden.

13. Ohne den erleüchtenden und stärkenden Beistand des heiligen Geistes kann der Mensch weder zum Glauben gelangen, so daß es ihm zum Heile gereicht, noch zur Beharrlichkeit im Glauben bis ans Ende.

14. Der gefallene Mensch kann, bevor er die Glaubensgnade erlangt, einige moralisch gute Werke verrichten. Nicht alle Werke der Unglaübigen sind Laster oder Sünden.

15. Es kann der Mensch, unter dem Beistande der actuellen Gnade, vor erlangter Rechtfertigung gute und übernatürliche Acte erwecken; darum sind nicht alle Werke der Sünder ebenso viele Sünden.

16. Nicht alle, nicht einmal die läßlichen Sünden, kann der gerechtfertigte Mensch vermeiden, es sei denn in Kraft einer außerordentlichen Gnade Gottes.

17. Der gerechtfertigte Mensch kann, ohne außerordentliche Hilfe Gottes, nicht bis zum Ende in der empfangenen Gerechtigkeit verharren.

18. Die Wirksamkeit der Gnade legt dem Menschen keinerlei Nothwendigkeit auf, oder der Mensch ist in den Heilsacten frei.

19. Es gibt im gegenwärtigen Zustande eine rein und wahrhaft hinlängliche Gnade, die dem Menschen die volle Fähigkeit mittheilt, gute Acte zu erwecken, die aber in Folge des freien und darum schuldbaren Widerstandes von Seite des menschlichen Willens unwirksam gemacht wird.

20. Allen Gerechten, zumal denen, die den Willen haben und in Anbetracht des Gebotes kämpfen, gibt Gott die wahrhaft und für jeden Einzelnen ausreichende Gnade, um alle Gebote zu halten.

21. Deus omnibus fidelibus peccatoribus gratias sufficientes tribuit, quibus possint tum peccata praecavere, tum a peccatis resipiscere.

22. Fides quae ad justificationem requiritur, non est tantum fiducia in divinis promissionibus, sed est firmus et liber assensus voluntatis et intellectus, gratia operante, ad ea omnia, quae Deus revelavit.

23. Justi, per bona opera ex gratia facta, vere merentur gloriam aeternam ejusque augmentum.

IX.

De Sacramentis.

1. Sacramenta novae legis a Jesu Christo Domino nostro instituta, nec plura sunt nec pauciora quam septem: Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Poenitentia, Extrema Unctio, Ordo et Matrimonium.

2. Sacramenta novae legis non sunt instituta ad solam fidem nutriendam, sed continent gratiam quam significant, eamque non ponentibus obicem conferunt ex opere operato.

3. In tribus sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione et Ordine, inprimitur character in anima, hoc est signum quoddam spiritale et indelebile; unde ea iterari non possunt.

Baptismus. — 1. „Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.“ (*Joan.*, III.)

2. „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.“ (*Joan.*, III.)

21. Gott gibt allen im Stande der Sünde befindlichen Glaübigen die hinlänglichen Gnaden, in Kraft welcher sie sowohl die Sünde meiden als von den Sünden sich erheben können.

22. Der zur Rechtfertigung erforderliche Glaube ist kein bloßes Vertrauen auf die göttlichen Verheißungen, sondern er ist eine feste und freie Zustimmung des Willens und des Verstandes, unter Hilfe der Gnade, zu allem, was Gott geoffenbart hat.

23. Durch die aus der Gnade gewirkten guten Handlungen verdienen die Gerechten wirklich und wahrhaft die ewige Herrlichkeit und die Vermehrung dieser Herrlichkeit.

IX.

Die Sacramente.

1. Die von Jesus Christus unserm Herrn eingesetzten Sacramente des neüen Bundes sind nicht mehr und nicht weniger als sieben, nämlich: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe.

2. Die Sacramente des neüen Bundes sind nicht eingesetzt, um bloß den Glauben zu nähren, sondern sie fassen die Gnade, welche sie bezeichnen, in sich und verleihen sie denen, welche kein Hinderniß setzen, in Kraft vollbrachten Werkes.

3. In drei Sacramenten, nämlich in der Taufe, Firmung und Priesterweihe wird der Seele ein Charakter eingeprägt, d. h. ein gewisses geistliches und unauslöschbares Zeichen; weshalb sie nicht wiederholt werden können.

Die Taufe. — 1. „Wahrlich, wahrlich, sage ich dir, wenn „Jemand nicht neü geboren wird, so kann er in das Reich Gottes „nicht eingehen.“ (Joan., 3.)

2. „Wenn Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser „und dem heiligen Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht „eingehen.“ (Joan., 3.)

3. „Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in „nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti.“ (*Matth.*, XXVIII.)

4. „Joannes quidem baptizavit aqua, vos autem baptiza-„bimini Spiritu sancto non post multos hos dies.“ (*Act.*, I.)

5. Per baptismum confertur gratia Dei nostri Jesu Christi ad originalis culpae reatum, et totum id, quod vere et proprie peccati rationem habet, tollendum et remittendum.

6. Necessitate cogente, a quocunque sive masculo, sive femina, imo et ab haeretico et infideli, Baptismus valide ac licite administrari potest.

Confirmatio. — 1. „Accipietis virtutem supervenientis „Spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes.“ (*Act.*, I.)

2. „Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex „alto.“ (*Luc.*, XXIV.)

Poenitentia. — 1. „Oportebat Christum pati, et resurgere „a mortuis tertia die, et praedicari in nomine ejus Poeniten-„tiam et remissionem peccatorum in omnes gentes.“ (*Luc.*, XXIV.)

2. „Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis pec-„cata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt.“ (*Joan.*, XX.)

3. „Amen dico vobis, quaecunque alligaveritis super „terram, erunt ligata et in coelo: et quaecunque solveritis, „erunt soluta et in coelo.“ (*Matth.*, XVIII.)

4. Poenitentia est novae legis sacramentum, a Christo institutum, ad delenda peccata post Baptismum commissa.

5. Contritio charitate perfecta hominem Deo reconciliat, priusquam sacramentum Poenitentiae actu suscipiatur, non tamen sine sacramenti voto, quod in illa includitur.

3. „Gehet darum hin und lehret alle Völker und taufet sie „im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen „Geistes.“ (Matth., 28.)

4. „Johannes hat zwar mit Wasser getauft, ihr aber sollet „mit dem heiligen Geiste getauft werden, nicht lange nach diesen „Tagen.“ (Apstg., 1.)

5. Durch die Taufe wird die Gnade unseres Gottes Jesu Christi verliehen zur Tilgung und Nachlassung der Makel der Erbschuld und alles dessen, was wahrhaft und eigentlich Sünde ist.

6. Im Falle der Noth kann die Taufe von Jedermann, sei er Mann oder Weib, sogar von einem Häretiker und Unglaübigen giltig und erlaubter Maßen gespendet werden.

Die Firmung. — 1. „Ihr werdet die Kraft des heiligen „Geistes empfangen, der über eüch kommen wird, und werdet „meine Zeügen sein.“ (Apstg., 1.)

2. „Bleibet in der Stadt, bis daß ihr ausgerüstet werdet „mit der Kraft aus der Höhe.“ (Luk., 24.)

Die Buße. — 1. „Es mußte Christus leiden, und am „dritten Tage von den Todten auferstehen, und in seinem Namen „Buße und Vergebung der Sünden geprediget werden unter allen „Völkern.“ (Luk., 24.)

2. „Empfanget den heiligen Geist: Welchen ihr die Sünden „nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und Welchen ihr „sie behalten werdet, denen sind sie behalten.“ (Joan., 20.)

3. „Wahrlich sage ich eüch, alles, was ihr auf Erde binden „werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, „was ihr auf Erde lösen werdet, das wird auch im Himmel ge„löset sein.“ (Matth., 18.)

4. Die Buße ist ein Sacrament des neüen Bundes, von Jesus Christus zur Tilgung der nach der Taufe begangenen Sünden eingesetzt.

5. Die durch die Liebe vollkommene Reüe versöhnt den Menschen mit Gott vor dem wirklichen Empfange des Bußsacramentes; aber in dieser Reüe ist das Gelöbniß, das Sacrament zu empfangen, inbegriffen.

6. Ad sacramentum Poenitentiae rite suscipiendum non est necessaria contritio charitate perfecta.

7. Nullum est peccatum quod ab Ecclesia remitti non possit. Nullum in hac vita crimen est irremissibile.

8. Non tota simul poena cum culpa semper remittitur a Deo, sed plerumque aeterna poena sublata, poena temporalis manet exsolvenda.

Eucharistia. — 1. „Ego sum panis vitae."

2. „Hic est panis de coelo descendens; ut si quis ex „ipso manducaverit, non moriatur."

3. „Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi."

4. „Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum: „et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita."

5. „Amen, amen dico vobis: nisi manducaveritis carnem „Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam „in vobis."

6. „Qui manducat meam carnem, et bibit meum san„guinem, habet vitam aeternam: et ego resuscitabo eum in „novissimo die."

7. „Caro enim mea, vere est cibus: et sanguis meus, „vere est potus."

8. „Qui manducat meam carnem et bibit meum sangui„nem, in me manet, et ego in illo." (*Joan.*, VI.)

9. „Hoc est corpus meum."

10. „Hic est sanguis meus, Novi Testamenti, quod pro „multis effundetur." (*Marc.*, XIV.)

11. Est in sacramento Eucharistiae vere, realiter et substantialiter corpus et sanguis, simul et anima et divinitas Domini nostri Jesu Christi.

12. Per consecrationem tota substantia panis et vini convertitur in substantiam corporis et sanguinis Christi, quod dicitur *Transsubstantiatio.*

6. Zum giltigen Empfange des Bußsacramentes ist die durch Liebe vollkommene Reüe nicht nothwendig.

7. Es gibt keine Sünde, die nicht von der Kirche nachgelassen werden könnte. Jedes Verbrechen auf dieser Welt kann Vergebung finden.

8. Nicht allemal wird gleichzeitig mit der Schuld auch die Strafe von Gott nachgelassen, sondern, wenn die ewige Strafe erlassen ist, bleibt insgemein eine zeitliche Strafe zu büßen übrig.

Die Eücharistie. — 1. „Ich bin das Brod des Le„bens."

2. „Dieses ist das Brod, welches vom Himmel herabge„kommen ist, damit, wer davon isset, nicht sterbe."

3. „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herab„gekommen ist."

4. „Wer von diesem Brode ißt, der wird leben in Ewig„keit: und das Brod, welches ich geben werde, ist mein Fleisch „für das Leben der Welt."

5. „Wahrlich, wahrlich, sage ich eüch, wenn ihr das Fleisch „des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken wer„det, so werdet ihr das Leben nicht in eüch haben."

6. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat „das ewige Leben: und ich werde ihn am jüngsten Tage aufer„wecken."

7. „Denn mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise, und „mein Blut ist wahrhaftig ein Trank."

8. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in „mir, und ich in ihm." (Joan., 6.)

9. „Das ist mein Leib."

10. „Das ist mein Blut, des neüen Testamentes, das für „Viele wird vergossen werden." (Mark., 14.)

11. Im Sacramente der Eücharistie ist der Leib und das Blut mitsammt der Seele und der Gottheit unseres Herrn Jesu Christi wahrhaft, wirklich und wesenhaft enthalten.

12. Durch die Consecration wird die ganze Substanz des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt, was man Transsubstantiation heißt.

13. Sub utraque specie et singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, Christus totus continetur.

14. Peccatorum remissio neque est praecipuus, neque unicus sanctissimae Eucharistiae effectus; nec sola fides est sufficiens praeparatio ad sumendum sanctissimae Eucharistiae sacramentum.

15. In missa offertur Deo verum et proprium sacrificium.

Extrema Unctio. — 1. Ex apostolica traditione didicit Ecclesia catholica sacram et extremam infirmorum unctionem esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum.

Ordo. — 1. Ordo sive sacra ordinatio qua sacri inaugurantur ministri, verum et proprie dictum novae legis sacramentum est.

Matrimonium. — 1. Matrimonium est verum Evangelicae legis sacramentum.

2. Status virginitatis, libere ex amore Dei susceptus, excellentior est matrimonio.

X.

De Indulgentiis: Sanctorum et Imaginum Cultu.

1. Datur in Ecclesia indulgentiarum thesaurus constans ex meritis Christi et Sanctorum.

2. Indulgentiae hominem liberant a poenae temporalis reatu.

3. Est in Ecclesia potestas a Christo concessa conferendi indulgentias.

4. Sancti una cum Christo regnat et pro hominibus orant. Bonum ac utile est Sanctos venerari et invocare.

5. Sacrarum imaginum veneratio licita et pia est.

13. Unter beiderlei Gestalten, und wenn man zertheilt, unter allen Theilen jeder Gestalt, ist der ganze Christus enthalten.

14. Nachlaß der Sünden ist weder die vornehmste, noch die einzige Wirkung der heiligsten Eüchariſtie; auch genügt der Glaube allein nicht als Vorbereitung zum Empfange des Sacramentes der heiligen Eüchariſtie.

15. In der Messe wird Gott ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht.

Die letzte Oelung. — 1. Aus apostolischer Ueberlieferung weiß die katholische Kirche, daß die heilige und letzte Oelung der Kranken wahrhaft und eigentlich ein von Christus dem Herrn eingesetztes Sacrament ist.

Die Weihe. — Die Weihe oder die heilige Weihung, durch welche die Diener des Heiligthums verordnet werden, ist wahrhaft und eigentlich ein Sacrament des neüen Bundes.

Die Ehe. — 1. Die Ehe ist wahrhaft ein Sacrament des evangelischen Gesetzes.

2. Der Stand der Jungfraülichkeit, frei aus Liebe zu Gott gewählt, ist besser und gottseliger als die Ehe.

X.

Der Ablaß; die Heiligen- und Bilder-Verehrung.

1. Es gibt in der Kirche einen Schatz von Ablässen, der aus den Verdiensten Christi und der Heiligen besteht.

2. Die Ablässe befreien den Menschen von der Schuld der zeitlichen Strafe.

3. Die Kirche hat von Christus die Gewalt, Ablässe zu verleihen.

4. Die Heiligen herrschen mit Christus und beten für die Menschen. Es ist nützlich und gut, die Heiligen zu verehren und anzurufen.

5. Die Verehrung der Bildnisse der Heiligen ist erlaubt und ein frommer Brauch.

XI.

De Ecclesia.

1. „Alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili: et illas „oportet me adducere, et vocem meam audient, et fiet unum „ovile et unus pastor.“ (*Joan.,* X.)

2. „Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium „omni creaturae.“ (*Marc.,* XVI.)

3. „Sicut misit me Pater, et ego mitto vos.“ (*Joan.,* XX.)

4. „Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit. „Qui autem me spernit, spernit Eum qui misit me.“ (*Luc.,* X.)

5. „Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in „nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti;“

6. „Docentes eos servare omnia quaecunque mandavi „vobis: et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque in „consummationem saeculi.“ (*Matth.,* XXVIII.)

7. „Et ego dico tibi (Simoni Petro): Tu es Petrus, et „super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi „non praevalebunt adversus eam.“

8. „Et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcunque „ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis: et quod„cunque solveris super terram, erit solutum et in coelis.“ (*Matth.,* XVI.)

9. Christus Ecclesiam instituit et fundavit, ut per eam et in ea sui cultores mediis idoneis essent instructi ad aeternam salutem sibi comparandam.

10. Omnes et soli justi pertinent ad Ecclesiae animam.

XI.

Die Kirche.

1. „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem „Schafstalle sind: auch diese muß ich herbeiführen, und sie werden „meine Stimme hören, und es wird ein Schafstall und ein Hirt „werden." (Joan., 10.)

2. „Gehet hin in die ganze Welt, und prediget das Evan„gelium allen Geschöpfen." (Mark., 16.)

3. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich auch „eüch." (Joan., 20.)

4. „Wer eüch höret, der höret mich, und wer eüch verachtet, „der verachtet mich. Wer aber mich verachtet, der verachtet Den, „der mich gesandt hat." (Luk., 10.)

5. „Darum gehet hin und lehret alle Völker, und taufet „sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen „Geistes;"

6. „Und lehret sie alles halten, was ich eüch befohlen habe: „und siehe, ich bin bei eüch alle Tage bis ans Ende der Welt." (Matth., 28.)

7. „Und ich sage dir (Simon Petrus): Du bist Petrus, „und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die „Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen."

8. „Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. „Was du binden wirst auf Erde, das soll auch im Himmel ge„bunden sein: und was du lösen wirst auf Erde, das soll auch „im Himmel gelöset sein." (Matth., 16.)

9. Christus hat die Kirche gegründet, auf daß durch sie und in ihr seine Glaübigen mit den geeigneten Mitteln ausgestattet seien, sich das ewige Heil zu erwerben.

10. Alle Gerechten und nur die Gerechten zählen zur Seele der Kirche.

11. Ad corpus Ecclesiae, seu ad visibilem Ecclesiam, spectant omnes Christi fideles tam justi quam peccatores.

12. In definienda fidei et morum doctrina a Christo tradita, Ecclesia tam dispersa quam in conciliis oecumenicis congregata est infallibilis. [2])

13. Christus beato Petro quem suum in terris vicarium totiusque Ecclesiae caput constituit, ejusque in hoc munere successoribus, non honoris duntaxat et auctoritatis, sed verae etiam jurisdictionis primatum contulit.

14. Pontifex Romanus, Petri successor, est, ex institutione Christi, omnium Episcoporum caput.

XII.

Summa legis divinae.

1. „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo „et ex tota anima tua, et ex tota mente tua, et ex tota vir„tute tua. Hoc est maximum et primum mandatum."

2. „Secundum autem simile est illi: Diliges proximum „tuum tanquam te ipsum."

3. „In his duobus mandatis universa lex pendet, et pro„phetae." (*Matth.*, XXII.)

4. „Omnia quaecunque vultis ut faciant vobis homi„nes, et vos facite illis. Haec est enim lex et prophetae." (*Matth.*, VII.)

2) Fast die ganze katholische Welt glaubt es, und in der Praxis ist es die feststehende Annahme, daß der Papst, wenn er einen feierlichen

11. Zum Leibe der Kirche oder zur sichtbaren Kirche gehören alle Christglaübigen, die Sünder wie die Gerechten.

12. In der Bestimmung der von Christus überlieferten Glaubens- und Sittenlehre ist die Kirche unfehlbar, sowohl wenn sie über die Welt zerstreüt, als auch wenn sie in ökumenischen Concilien versammelt ist.

13. Christus hat dem heiligen Petrus, den er zu seinem Stellvertreter auf Erde und zum Haupt der ganzen Kirche bestellte, und seinen Nachfolgern in diesem Amte nicht nur den Ehren- und Auctoritäts-, sondern auch einen wahren Jurisdictions-Primat übertragen.

14. Der Bischof von Rom, Nachfolger Petri, ist in Kraft der Einsetzung Christi das Haupt aller Bischöfe.

XII.

Inbegriff des göttlichen Gesetzes.

1. „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem „ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem „ganzen Gemüthe und aus allen deinen Kräften. Dies ist das „größte und das erste Gebot."

2. „Das andere aber ist diesem gleich: Du sollst deinen „Nächsten lieben wie dich selbst."

3. „An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und „die Propheten." (Matth., 22.)

4. „Alles, was ihr wollet, daß eüch die Leüte thun, das „sollt ihr ihnen thun. Denn das ist das Gesetz und die Pro„pheten." (Matth., 7.)

Ausspruch *(ex cathedra)* thut, unfehlbar ist. Doch als Glaubens-Artikel hat die Kirche diesen Punkt nicht aufgestellt.

Beigabe

zum

zweiten Bande der deütschen Auflage.



Eine Studie

über

die Sophistik unserer Zeit

oder

Sendschreiben an Herrn Vacherot

von

Abbé Gratry.

Mit der Antwort Vacherot's und der Erwiderung Gratry's.

D e ü t s ch

nach der zweiten Originalauflage.

Vorwort

zur

zweiten französischen Auflage.

Die erste Ausgabe dieser Schrift hatte den Titel: Sendschreiben an Hrn. Vacherot, Director der Normalschule, von Abbé Gratry, Prediger der Normalschule. Diesem Schreiben ging folgende Bemerkung voraus:

„Es wird dieser Schrift der Titel belassen, unter welchem „sie angekündigt wurde. Der Verfasser erscheint da noch in „der Eigenschaft eines Predigers der Normalschule. Als er es „für seine Pflicht gehalten, sich seiner Functionen zu begeben, „war das Werk vollendet, zum Theil gedruckt und in den „Journalen angekündigt.

„Im Grunde ist es auch der Prediger der Normal„schule, der diesen Brief geschrieben hat, um seine Pflicht zu „erfüllen."

Den 25ten Juni 1851.

Seitdem haben die achtungswerthesten Beifallserklärungen den Verfasser des Sendschreibens in der Ueberzeügung bestärkt, daß er wirklich eine Pflicht erfüllt habe, sei es dadurch, daß er diese

Schrift veröffentlichte, oder dadurch, daß er sich aller Verbindlichkeit entledigte, um sie frei veröffentlichen zu können.

In dieser zweiten Ausgabe wird dem Publicum ganz das nämliche Schreiben, zugleich mit der Antwort des Herrn Vacherot und der Erwiderung auf diese Antwort dargeboten. Als angreifender Theil hat es der Verfasser für schicklich befunden, die Antwort vollständig zu veröffentlichen.

Uebrigens ist hier der polemische Gesichtspunkt in der Weise secundär, daß der Verfasser sich veranlaßt sah, seiner Arbeit in der nunmehrigen Gestalt einen neüen Titel zu geben, und sie nicht bloß als eine particuläre Kritik, sondern vielmehr als Eine Studie über die Sophistik unserer Zeit vorzuführen.

In der That behandeln die veröffentlichten sechs Briefe die Frage in ihrer ganzen Allgemeinheit. Sie greifen die Sophistik unserer Tage in ihrer jüngsten, gefährlichsten und am wenigsten gekannten Form an; sie lenken den Blick auf die erste ernste Erklärung des hegel'schen Atheismus, die aus unserer Mitte hervorgegangen; sie enthüllen jenen Fortschritt sophistischer Kühnheit in einem Werke, das vom Institut gekrönt, unter den Studirenden sehr verbreitet, von gewissen Journalen eifrigst gestützt und von ihnen für „eines der beträchtlichsten „und mit vollem Recht geschätztesten Bücher" gehalten wird. Folglich handelt es sich hier nicht mehr bloß um einen individuellen Irrthum, sondern um eine schon verbreitete und systematisch gehegte Doctrin.

Diese Doctrin in ihrem Princip, ihrem Verfahren und ihren Folgerungen zu kennzeichnen, das ist der Zweck dieser Briefe.

Paris, 1851.

A. Gratry.

Mein Herr!

Der eben erschienene dritte Band Ihrer „kritischen Ge„schichte der Schule zu Alexandrien“ schließt derartige Folgerungen in sich, daß ich es als meine Pflicht erachte, öffentlich darüber zu sprechen.

Ohne Zweifel ist es sehr hart, einen Mann anzugreifen, dem man so oft die Hand drückte. Aber wenn man diesen Brief gelesen hat, wird man urtheilen, ob ich mich dieser Pflicht entziehen konnte.

Wenn ich mich an Sie wende, mein Herr, um auf Ihre Doctrin zu antworten, dann will ich, während ich schreibe, immer den Mann vor Augen haben, dessen moralischen Charakter und dessen Aufrichtigkeit ich mit allen Jenen ehre, die ihn kennen. Nichts will ich schreiben, was ich Ihnen nicht auch ins Gesicht sagen könnte.

Uebrigens handelt es sich hier nicht um Sie und um mich. Die Frage ist eine viel tiefere. Es handelt sich nicht darum, zu wissen, ob Sie geirrt haben. Ja, Sie haben geirrt — auf eine wahrhaft erstaunliche und unerwartete Weise. Wir werden es sehen. Aber nicht das ist die Frage, noch auch ist es das, was ich zeigen will. Ich habe mit dem Folgenden nur eine Absicht, nämlich an Ihrem Buche die neüe und schaudervolle geistige Lage der Gegenwart zum öffentlichen Bewußtsein zu bringen. Wenn ein solches Buch geschrieben werden konnte von einem gebildeten, aufrichtigen Geiste, von einem arbeitsamen, ernsten, überzeügungsvollen Manne; von einem Manne, der seit zehn Jahren mit der Leitung der Studien in der Normalschule betraut ist; wenn dieses Buch vom Institut gekrönt wurde: so handelt es sich

hier um etwas mehr als ein literarisches Ereigniß, ja es handelt sich um mehr, als ein Ereigniß, — es handelt sich um eine geistige Situation, Angesichts welcher jeder Vernünftige einsehen wird, daß wir nunmehr auf dem Punkte stehen, uns vor der hereinbrechenden Barbarei zu retten.

Uebrigens, mein Herr, haben Offenherzigkeit und Muth immerhin ihr Gutes. Einen Beweis dafür liefern Sie selbst, indem Sie Ihr Buch veröffentlichten. Durch die Feinheit seiner Schlüsse wird dieses vorzügliche Dienste leisten. Es war nothwendig für die Sache der Wahrheit.

Gehen wir auf die Sache selbst ein.

Ich unterscheide in Ihrem Werke zwei Theile: den theologischen und den philosophischen Theil. Der erste Theil stellt die religiöse Frage fest, wie sie von dem verstanden wird, was Sie die neüe Philosophie nennen. Der zweite hat die Principien dieser Philosophie selbst zum Gegenstande.

Befassen wir uns zuerst mit dem theologischen Theile.

Erster Abschnitt.

Theologischer Theil.

I.

Sicherlich ist es unmöglich, mein Herr, auf dem Gebiete dieser neüen Philosophie einen achtungsvolleren, wohlwollenderen und mit Einsicht begabteren Gegner des Christenthums zu finden, als Sie sind. Ich lese wiederholt die schönen Blätter, die Sie in Ihrem ersten Bande über das Christenthum geschrieben haben, und ich frage mich, ob man Sie einen Gegner nennen kann, wenn man Folgendes lies't:

„Judäa ist in Wahrheit das Herz der Menschheit, wie Grie-„chenland ihr Kopf ist. Im Augenblicke, wo dieses Herz uner-„trägliche Schmerzen erduldet, verkündet die Stimme der letzten „Propheten den Messias. ...“ [1])

„Auf diesem für die Absichten der Vorsehung also zubereiteten „Schauplatze ging das Geheimniß in Erfüllung, aus dem eine „ganz neüe Welt hervorgehen sollte, nämlich die Incarnation „der universellen Vernunft in der jüdischen Persönlichkeit. An „dem Tage, wo diese wahrhaft göttliche Vernunft, die ohne „Unterlaß die Welt erleüchtete, die dem Oriente all seine Weis-„heit, dem Lande der Griechen all seine Wissenschaft eingegeben

1) T. I, p. 180.

„hatte, endlich eine ihrer würdige Seele fand, wurde sie fruchtbar „und brachte die erhabenste aller Religionen zu Tage.“ [2])

„Um die Welt zu erobern, mußte sich der Orient und Griechen„land in einem und demselben Symbol vereinigen. Die neüe Reli„gion gelangte dazu nach großen Anstrengungen und nach einer „Krisis, die eine ganz andere Doctrin zu Tage gefördert hatte. „Der mächtige Geist, der in ihr ist, bewahrt sie vor Anarchie .... „Dazumal ist das Christenthum die Religion der gesammten „Menschheit geworden; denn sie entspricht allen religiösen und „philosophischen Anforderungen.“ [3])

„Die Macht des Geistes, welcher sie beseelt, ist so groß, daß „er zugleich ihr Dogma und ihre Kirche constituirt. Nach dem „Tode Christi verbreitet sich der evangelische Glaube wie ein ver„zehrendes Feüer über das ganze Reich. Der Polytheismus hielt „die Welt in Fesseln, ohne sie wirklich zu besitzen. Die neüe „Religion hat sie kaum berührt, und schon ist sie erobert, durch„drungen, belebt, umgestaltet. Das Wort der Apostel ist nicht „allein eine Fackel, welche die Geister erhellt, — es ist ein frucht„barer Same, welchem neüe Menschen entkeimen.“ [4])

„Die christliche Kirche ist die erste geistige Gesellschaft, die in „der Welt erschienen ist .... Wer immer Glauben und Leben „suchte, begrüßte mit Begeisterung eine Gesellschaft, in welcher „alle Forderungen der menschlichen Natur Befriedigung fanden.“ [5])

Schöne Worte, fürwahr! Hier spricht eine Seele: hier spricht ein edler Geist. Noch einen kleinen Schwung, noch eine einzige Bewegung, und diese Seele ist christlich. Durch welches Mißgeschick werden wir sie am Ende ihrer Bewegungen bis zur untersten Stufe des Falles, bis zur formellen Negation sogar des Princips jeder Religion hinabgesunken finden!

---

2) T. I, p. 181. Es versteht sich, daß wir uns hier über die Orthodoxie dieser Stellen nicht auslassen wollen.

3) Tom. II, pag. 83.

4) T. II, pag. 84.

5) T. II, pag. 87.

Diese sonderbare Thatsache, mein Herr, erklärt sich aus der Natur der Philosophie, zu welcher Sie sich bekennen, die Sie die neüe Philosophie nennen, jene, die Ihnen die rechte Lösung des Problems der Wahrheit zu geben scheint.

Wir werden sie kennen lernen.

Wie dem auch sei, den Ursprung des Christenthums stellen Sie in folgender Weise dar.

Alexandria ist das Centrum dieser allgemeinen Umwälzung. „Das Christenthum und die alexandrinische Philosophie sind im „Grunde zwei Lehren, die einem und demselben Princip ent- „stammen .... Augenscheinlich sind sie zwei verschiedene Ema- „nationen des universellen Geistes, der zu einer gewissen Zeit „sich über die alte Welt verbreitet.“ 6) Ihrer Ansicht zufolge hat Judäa das Christenthum geboren; Judäa ist, so zu sagen, seine Mutter; aber wer ist sein Vater? Sie nennen ihn: „Judäa „ist nicht mehr das unnahbare Heiligthum einer ausschließlichen „Doctrin. Der universelle Geist, dessen großer Herd Alexandria „ist, umfluthet und durchdringt es von allen Seiten mit seinen „mächtigen Strahlen .... Damals hat die Incarnation der uni- „versellen Vernunft in der jüdischen Persönlichkeit stattgefun- „den.“ 7)

Dies heißt nichts anderes, mein Herr, als das Christenthum ist von der Philosophie erzeügt worden.

In Wahrheit, Ihrer Meinung zufolge haben sich die christlichen Fundamentaldogmen, d. h. das Dogma von der Gottheit Jesu Christi und das Dogma von der Trinität nach und nach unter dem Einflusse der griechischen Philosophie und namentlich der neüplatonischen Schule von Alexandria gebildet.

Das ist der Satz, den man vertheidigen muß, um die Entstehung des christlichen Dogma auf menschliche Weise zu erklären.

---

6) T. II, p. 92.

7) T. I, p. 180 u. 181.

Wir wollen sehen, wie Sie ihn vertheidigen. Wir wollen sehen, welche Tyrannei Sie selbst über die aufrichtigsten und ausgezeichnetsten Geister durch eine philosophische Lehre ausüben, die unter der Voraussetzung, daß es nichts Göttliches gebe, dies aller Geschichte und aller Vernunft zum Hohne zu beweisen versteht.

Diese Abhandlung scheint mir aüßerst großen Nutzen abwerfen zu sollen. Sie wird Aufschluß geben über die Wissenschaft, mit der man uns entgegentritt; Aufschluß geben, wie weit die beßten unserer Gegner sich verirrten. Es thut Noth, daß man einmal recht erkenne, was man in der Gelehrtenwelt noch immer den Gegensatz der Wissenschaft und der Religion nennt.

Verstehen Sie wohl, mein Herr, daß die Widerlegung Ihres Buches hier nur mein Nebenzweck ist. Ich möchte Sie gerne Sich selbst und einem Jeden zeigen, der guten Willens ist, zum Beweise, wie man unter uns über das Christenthum urtheilt und abspricht, — um dann mit allem Rechte folgende Frage an Sie zu stellen:

Ist es erlaubt, im Forschen nach der Wahrheit, in der Frage über das Heil der Welt, noch länger auf solche Weise zu verfahren?

II.

Wie begründen Sie nun aus der Geschichte und aus dem Studium der Texte, daß sich das christliche Dogma allmälig unter dem Einflusse der Philosophie entwickelt habe?

Es hat, sagen Sie, einen Fortschritt der christlichen Theologie von den Zeiten der Apostel an gegeben, vom heiligen Petrus zum heiligen Paulus, vom heiligen Paulus zum heiligen Joannes; es hat ferner einen Fortschritt gegeben bei den Kirchenvätern. Ihrer Meinung nach sind die Lücken des Dogma zu den Zeiten der Apostel und der ersten Väter evident, so zwar, daß die alexandrinischen Väter bis auf Origenes einschließlich weder das Dogma von der Gottheit Jesu Christi noch jenes von der Trinität

definitiv behauptet haben. Sie sagen, daß die „alexandrini„schen Väter noch nicht die wahre Fassung der Lehre über die „Trinität erreicht haben;" daß Origenes „sogar so weit geht, „zu behaupten, der Vater allein sei wahrer Gott;[8]) .... daß in „dieser Epoche die christliche Theologie der Trinität im eigentlichen „Sinne des Wortes noch weit ferne stand; so lange sie dem Ein„flusse des Orients unterstellt blieb — Sie nehmen an, daß dies „bis nach Origenes der Fall war —, habe sie festgehalten, daß „der Logos und der heilige Geist außer der göttlichen Natur „stehen, und sie habe die eine Wesenheit des Vaters und des „Sohnes und des heiligen Geistes nicht begreifen können."[9])

Wer nur einen Schein von Geschichte und Theologie hat, wird staunen über diese Behauptungen. Aber das Erstaunen wird sich verdoppeln, wenn man sieht, wie Sie dieselben beweisen.

Fassen wir zuerst die Lücken des Dogma bei den Aposteln und dessen Fortschritte vom heiligen Petrus zum heiligen Paulus, vom heiligen Paulus zum heiligen Joannes ins Auge.

Nach Ihnen ist der heilige Petrus nicht viel mehr als ein Jude, „der nur zur Hälfte die erhabene Lehre der Bergpredigt „begreift. Mit der Kirche zu Jerusalem will er die Fremdlinge „der Beschneidung und den verschiedenen Anforderungen des mo„saischen Gesetzes unterwerfen."[10]) Der heilige Petrus wie der heilige Jakobus „kennt nichts, und befiehlt nichts, was über das „Gesetz hinaus ginge; die sorgfältigste Beobachtung des Gesetzes „Moysis, ... das unter allen Menschen den Juden allein vor„behaltene Reich Gottes ...: das ist im Allgemeinen der Geist „der Kirche zu Jerusalem ...., die das Christenthum in die „engen Schranken einer jüdischen Secte einzwängte."[11]) „Erst „der heilige Paulus bringt das Wort zu den Heiden, und befreit

---

8) T. I, p. 290 u. 291.
9) T. I, p. 298.
10) T. I, p. 185.
11) T. I, p. 186.

„sie von der Befolgung des mosaischen Gesetzes.“ [12]) Der heilige Paulus tritt mit einem ihm eigenthümlichen Lehrmoment auf, nämlich mit der Idee des Glaubens: „Diese Unterscheidung „zwischen Gesetz und Glaube ist Princip und Grundlage der ganzen „Lehre des heiligen Paulus; [13]) überdies definirt der heilige Paulus „zuerst die Natur und die Wirksamkeit des Sohnes in Beziehung „zum Vater. [14]) Aber der heilige Paulus hatte seinerseits alle „diese Dinge behauptet, ohne sie zu einem Princip zu erheben, „das sie beherrscht und in sich faßt. [15]) Ein anderes Genie wird „die durch das neüerungssüchtige Unternehmen des heiligen Pau„lus unterbrochene traditionelle Kette wieder aufgreifen: es ist „das der mystische Auctor der Apokalypse.“ [16]) Wenn der heilige Joannes sagt: „Das Wort ist das wahre Licht, welches jeden „Menschen erleüchtet, der in diese Welt kömmt; so spricht er in „Vergleich mit dem heiligen Paulus einen neüen Gedanken aus. [17]) „Das Band, welches das Wort mit Gott verknüpft, erfaßt „der heilige Joannes viel inniger, als der heilige Paulus. Der „heilige Joannes konnte nicht allein sagen, daß das Wort in Gott „ist, sondern auch, daß es Gott ist .... Im heiligen Paulus ist „Jesus Christus nur als Sohn Gottes proclamirt.“ [18])

Daraus folgt:

„Die Entwicklung und der Fortschritt der neüen Lehre vom „heiligen Petrus zum heiligen Paulus, vom heiligen Paulus zum „heiligen Joannes ist eine unleügbare Sache. Mit dem heiligen „Petrus war die Lehre weiter nichts, als das Gesetz; mit dem „heiligen Paulus wird sie Glaube, mit dem heiligen Joannes „Liebe.“ [19])

---

12) T. I, p. 191.
13) T. I, p. 188.
14) T. I, p. 189.
15) T. I, p. 193.
16) T. I, p. 193.
17) T. I, p. 194.
18) T. I, p. 195.
19) T. I, p. 198.

„Man könnte gewisser Maßen den ganzen Fortschritt der „primitiven Lehre des Christenthums in den Umgestaltungen zu= „sammenfassen, welche die Christusidee vom heiligen Petrus zum „heiligen Paulus, vom heiligen Paulus zum heiligen Joannes er= „litten hat.“ [20])

„Allen dreien ist Christus der Sohn Gottes. Aber dem „heiligen Petrus und der Kirche zu Jerusalem ist Christus der „Typus des jüdischen Volkes, der Sohn Davids; dem heiligen „Paulus ist Christus der Typus der Menschheit, der Menschen= „sohn, der Sohn Adams; dem heiligen Joannes ist Christus der „Typus des universellen Lebens, das Wort der Natur ebenso „gut als der Menschheit. Man sieht, wie sich auf diese Weise „der christliche Gedanke vom Judaismus zur Menschheit, von der „Menschheit zur Welt erhebt.“

Wenn Sie, mein Herr, ein aufrichtiger und geistreicher Mann, diese Zeilen schreiben konnten, dann war es strengste Nothwendig= keit, daß Sie schrieben, ohne etwas durch Texte zu erhärten; denn an all dem, was Sie in diesem Punkte behaupten, ist auch nicht ein wahres Wort; alles ist von Grund aus falsch, und zu einer Erörterung nicht die geringste Veranlassung geboten. Es handelt sich um eine Thatsache, und diese liegt vor unseren Augen; diese Thatsache ist das neüe Testament. Oeffnen wir es.

Sie sagen: „Der heilige Petrus will die Fremdlinge der „Beschneidung und den verschiedenen Anforderungen des mosai= „schen Gesetzes unterwerfen.“ „Der heilige Paulus befreit die „Heiden von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, und stellt „jene Unterscheidung des Gesetzes und des Glaubens auf, die den „Grund seiner Lehre bildet.“

Wohlan, in der Apostelgeschichte finden sich zwei Reden des heiligen Petrus: die eine, um den Einwendungen einiger Judai= sirenden entgegen zu behaupten, daß man die Heiden in die Kirche aufnehmen müsse; die andere, um zu beweisen, daß man die Heiden

20) T. I, p. 199.

dem mosaischen Gesetze nicht zu unterwerfen habe. Die beiden Reden finden sich im XI. und XV. Capitel.

Im XI. Capitel lese ich: „Da Petrus nach Jerusalem ge„kommen, stritten mit ihm die aus dem Judenthum und sagten: „Warum bist du zu Unbeschnittenen gegangen und hast mit ihnen „gegessen?"

Petrus antwortet und erzählt, wie ihm Gott selbst aufgetragen habe, die Heiden in die Kirche einzuführen; dann setzt er hinzu: „Der heilige Geist kam über sie herab, wie über uns vor„dem ... Da nun Gott ihnen gleiche Gaben gegeben hat, wie „uns, die wir an den Herrn Jesus Christus glauben; wer war „ich, daß ich sollte vermocht haben, Gott zu wehren?" [21])

Lesen Sie den ganzen Text.

Ein anderes Mal sprachen einige Glieder aus der Schule der Pharisäer, die glaübig geworden waren: „Man muß die „Heiden beschneiden und ihnen gebieten, das Gesetz Moysis zu be„obachten." [22]) Darob versammeln sich die Apostel; Petrus ergreift das Wort und spricht:

„Männer, Brüder, ihr wißt, daß schon vor geraumer Zeit „Gott unter uns gewählt hat, daß aus meinem Munde die Heiden „das Wort des Evangeliums hören und glauben sollten."

„Und Gott, der Herzenskundige, hat ihnen Zeügniß gegeben, „indem er ihnen den heiligen Geist gab, gleichwie auch uns;"

„und er hat keinen Unterschied gemacht zwischen uns und „ihnen; durch den Glauben hat er ihre Herzen gereinigt."

„Warum versucht ihr denn nun Gott, daß ihr „ein Joch auf den Nacken der Jünger legt, welches

---

21) *Act.*, XI, 3 et seqq. Spiritus sanctus cecidit super eos, sicut et in nos in initio. ... Si ergo eandem gratiam dedit illis Deus, sicut et nobis, qui credidimus in Dominum Jesum Christum: ego quis eram, qui possem prohibere Deum?

22) *Act.*, XV, 5. Surrexerunt autem quidam de haeresi Pharisaeorum, qui crediderunt, dicentes: quia oportet circumcidi eos, praecipere quoque servare legem Moysi.

„weder unsere Väter, noch wir zu tragen ver-„mochten?"

„Sondern wir glauben selig zu werden durch die Gnade des „Herrn Jesu Christi, auf gleiche Weise wie auch sie." [23])

Dies ist die ganze Rede; und gleichwohl, mein Herr, behaupten Sie, daß „der heilige Petrus die Fremdlinge der Beschnei-„dung und den verschiedenen Anforderungen des Gesetzes Moysis „unterwerfen wolle," und „daß der heilige Paulus die Lehre vom „Glauben aufgestellt habe."

Urtheilen Sie selbst, mein Herr, ob dergleichen Irrthümer gewöhnliche Irrthümer sind, und ob ich nicht Recht hatte, zu behaupten, daß Sie sich auf eine unerhörte, aller Wahrscheinlichkeit ermangelnde Weise geirrt haben.

Aber fahren wir weiter: „Mit dem heiligen Petrus war die „Lehre nichts weiter als das Gesetz; mit dem heiligen Paulus „wird sie der Glaube."

Lesen Sie außer den so eben vorgeführten zwei Reden die zehn Seiten, welche der heilige Petrus geschrieben hat.

Der heilige Petrus hat bloß zwei kurze Briefe hinterlassen, in welchen nur vom Glauben die Rede ist. Siebenmal ist dieses Wort auf diesen wenigen Blättern in seinem vollen Sinne genommen, und wird diese Tugend darin erhoben als „Tugend „Gottes, welche die Seelen in der Kraft Gottes mittelst des

---

23) *Act.*, XV, 7 — 12. Surgens Petrus dixit ad eos: Viri fratres, vos scitis quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit, per os meum audire Gentes verbum Evangelii, et credere.

Et qui novit corda Deus, testimonium perhibuit, dans illis Spiritum sanctum; sicut et nobis,

et nihil discrevit inter nos et illos, fide purificans corda eorum.

Nunc ergo quid tentatis Deum, imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus?

Sed per gratiam Domini Jesu Christi credimus salvari, quemadmodum et illi.

„Glaubens zur Seligkeit bewahrt;"[24]) als „der Keim, der die „Seelen wohl bewährt und zur Glorie des ewigen Lebens führt;[25]) „als die Tugend, deren Endzweck das Heil der Seelen „ist;[26]) als die Frucht der Auferstehung Christi;[27]) als die Kraft, „welche dem Bösen widersteht;[28]) als das große Geschenk Gottes, „welches uns die Gerechtigkeit Gottes gibt;[29]) als das Princip „der Tugend, der Wissenschaft und der Liebe."[30]) Niemals hat der heilige Paulus oder sonst Jemand das Geringste zu dieser Lehre vom Glauben hinzugefügt.

Warum haben Sie nicht diese zehn Seiten zu Rathe gezogen, die einzigen, welche der heilige Petrus geschrieben hat, bevor Sie von der Lehre des heiligen Petrus redeten?

Fürwahr, es ist der heilige Petrus, der das Joch des Gesetzes zertrümmert: Sie sagen, es sei der heilige Paulus. — Der heilige Petrus hält eine Rede, um gegenüber den Häretikern darauf zu bestehen, daß man die Unbeschnittenen in die Kirche aufnehmen müsse, und daß dies der Wille Gottes sei: Sie sagen, daß der heilige Petrus die Heiden der Beschneidung unterwerfen wolle. — Der heilige Petrus hält auf dem Concilium zu Jerusalem eine zweite Rede lediglich über diesen Gegenstand, und schließt mit den wohlbekannten Worten: „Legen wir ihnen nicht ein Joch „auf, welches weder wir, noch unsere Väter ertragen konnten," und Sie sagen, der heilige Petrus wolle die Heiden den verschiedenen Forderungen des mosaischen Gesetzes unterwerfen, und man

---

24) I. *Petr.*, I, 5. Qui in virtute Dei custodimini per fidem in salutem.

25) *Ibid.*, v. 7. Ut probatio fidei vestrae inveniatur in gloriam, in revelatione Jesu Christi.

26) *Ibid.*, v. 9. Reportantes finem fidei vestrae, salutem animarum.

27) *Ibid.*, v. 21. Qui suscitavit eum a mortuis, ut fides vestra et spes esset in Deo.

28) I. *Petr.*, V, 9. Cui resistite fortes in fide.

29) II. *Petr.*, I, 1. Qui coaequalem nobiscum sortiti sunt fidem in justitia Dei nostri, etc. . .

30) *Ibid.*, vv. 5 — 7. In fide vestra virtutem ... in virtute scientiam ... in scientia caritatem ...

müsse auf den heiligen Paulus warten, um sie von diesem Joche zu befreien. — Der heilige Petrus schreibt bloß zwei Briefe, worin er nur von dem Glauben spricht: und Sie sagen, der heilige Petrus kenne nur das Gesetz, der heilige Paulus aber führe den Glauben ein.

In solcher Weise, mein Herr, zeigen Sie im heiligen Petrus die Lücken des Dogma! In solcher Weise ist nach Ihnen die Entwicklung und der Fortschritt der neüen Lehre vom heiligen Petrus zum heiligen Paulus offenkundig!

Solche Irrthümer sind überraschend, unerhört.

Nun aber behaupte ich, daß der ganze theologische Theil ihres Buches in der nämlichen Weise gehalten ist. Es ist unglaublich, aber es ist dem doch so, wie man sehen wird. Ich habe mir meinen Gegenstand nicht herausgesucht, nicht die unbedeckte Blöße ausgespähet. Vom Anfang habe ich begonnen, und will bis zum Ende gehen.

III.

„Die Entwicklung und der Fortschritt der neüen Lehre vom „heiligen Petrus zum heiligen Paulus, vom heiligen Paulus zum „heiligen Joannes läßt sich nicht verkennen; bei dem heiligen „Petrus ist sie das Gesetz, beim heiligen Paulus der Glaube, „beim heiligen Joannes die Liebe."

Nach geflissentlich vorgenommener Berechnung hat der heilige Paulus das Wort Liebe — *ἀγαπη* — nicht nur zweimal öfter gebraucht, als der heilige Joannes, und zwar im nämlichen Sinne; sondern es hat überdies der heilige Paulus über die Liebe augenscheinlich die sprechendsten Texte: „Die Liebe ist des Gesetzes Er„füllung; [31]) wer seinen Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt; [32])

---

31) *Rom.*, XIII, 10. Plenitudo legis dilectio.

32) *Ibid.*, v. 8. Qui diligit proximum, legem implevit.

„der Endzweck des Gebotes ist die Liebe;[33]) der Glaube, die „Hoffnung, die Liebe, diese drei, das Größte unter ihnen aber ist „die Liebe;[34]) das ganze Gesetz wird in einem Gebote erfüllt, „in diesem: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst.“[35]) Endlich ist der heilige Paulus, den Sie zum ausschließlichen Apostel des Glaubens machen, um die Liebe dem heiligen Joannes vorzubehalten — gerade der heilige Paulus, sage ich, ist der Apostel, der ausruft: „Wenn ich die Gabe der Weissagung hätte, „und wüßte alle Geheimnisse und alle Wissenschaft, und wenn ich „alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzte, hätte aber „die Liebe nicht, so wäre ich nichts.[36]) Nach dem heiligen Paulus also ist ein Glaube, der so weit geht, daß er Berge versetzen kann, nichts ohne die Liebe. Der heilige Paulus ist also nicht ausschließlich Apostel des Glaubens; er kennt ebenso gut die Liebe, wie der heilige Joannes.

Das sind Thatsachen.

Und Angesichts dieser Thatsachen stellen Sie den Satz auf: „Mit dem heiligen Paulus ist die Lehre der Glaube, mit dem „heiligen Joannes ist sie die Liebe.“

Solche Verirrungen gehen über das gewöhnliche Maß des Irrthums hinaus.

Was den heiligen Petrus betrifft, so besaß er nicht allein die Lehre vom Glauben, die nur vom heiligen Paulus gekommen sein soll, und besaß sie, wie wir gesehen haben, in ihrer ganzen Fülle; sondern er besaß auch, und zwar nicht minder in ihrer ganzen Fülle, die Lehre von der Liebe, die nur durch den heiligen Joannes gekommen sein soll. In seinen zehn Blättern nennt der

---

33) I. *Tim.*, I, 5. Finis praecepti caritas.

34) I. *Cor.*, XIII, 13. Fides, spes, caritas, tria haec: major autem horum est caritas.

35) *Galat.*, V, 14. Lex omnis in uno sermone impletur: diliges proximum tuum sicut te ipsum.

36) I. *Cor.*, XIII, 2. Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia et omnem scientiam: et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.

heilige Petrus viermal die Liebe — ἀγαπη — und ihm ist jener fundamentale und entscheidende Text entnommen: „Die Liebe deckt „die Menge der Sünden zu.“ [37]) Nachlassung der Sünden durch die Liebe: — kann man etwas Stärkeres über diesen Gegenstand sagen?

Und nach all diesem, nach diesen Reden des heiligen Petrus und nach diesen Capitalworten über den Glauben, über die Liebe; nach dieser Theorie über die Charitas, die vom heiligen Paulus noch viel kräftiger gefaßt wurde, als es selbst der heilige Joannes that; nach all diesem schreiben Sie, als ob Sie wirklich einen vernünftigen Grund dazu hätten: „Die Entwicklung und der „Fortschritt der neüen Lehre von Petrus zum heiligen Paulus, „von Paulus zum heiligen Joannes läßt sich nicht verkennen. „Beim heiligen Petrus ist die Lehre nichts weiter als das Gesetz; „beim heiligen Paulus wird sie der Glaube; beim heiligen Joannes „die Liebe.“

Was soll man dazu sagen?

Ihrer Meinung nach „war in der Kirche zu Jerusalem, die „das Christenthum in die engen Schranken einer jüdischen Secte „einzwängte, das Reich Gottes unter den Menschen den Juden „vorbehalten.“ Wir haben soeben gesehen, daß das erste Concil von Jerusalem in Folge der Reden des heiligen Petrus darüber anders entschied.

Schon früher hatte der heilige Petrus die Bekehrung der Heiden angekündigt, und nach seiner Rede rief die Versammlung aus: „Also auch den Heiden hat Gott die Buße verliehen zum „Leben.“ [38]) Die Kirche von Jerusalem nimmt sofort die Heiden auf, und nimmt sie auf, ohne ihnen das Gesetz aufzulegen. Sonder Zweifel hat es eine Secte judaisirender Christen gegeben; aber gerade die Kirche von Jerusalem verdammt sie durch ihr erstes Concil. Keiner der Apostel ist unschlüssig in diesem Lehrpunkte. Wenn der heilige Paulus den heiligen Petrus tadeln konnte, der

37) I. *Petr.*, IV, 8. Caritas operit multitudinem peccatorum.

38) *Act.*, XI, 18. Ergo et Gentibus poenitentiam dedit Deus ad vitam.

sich eine Zeit lang enthielt, mit den Heiden zu essen,[39] so hätte der heilige Petrus den heiligen Paulus tadeln können, der den Timotheus beschneiden ließ.[40] Aber die oben aufgezeichnete Rede des heiligen Petrus und der Brief des heiligen Paulus an die Galater zeigen, ob sie in der Lehre einig sind.

Was den heiligen Jakobus betrifft, so spricht er nach dem heiligen Petrus auf dem Concil zu Jerusalem also:

„Ihr Männer und Brüder, höret mich! Simon hat erzählt, „wie Gott das erste Mal die Heiden heimgesucht hat, ein Volk aus „ihnen für seinen Namen zu erwählen."

„Und damit stimmen die Worte der Propheten überein, wie „geschrieben steht: Darnach will ich wieder kommen und wieder „aufbauen das zerfallene Haus David's; das niedergerissene will „ich aufbauen und es wieder aufrichten;"

„daß die übrigen Menschen den Herrn suchen und alle Völker, „über welche mein Name angerufen ward: das spricht der Herr, „Er, der solches thut." . . .

„Darum urtheile ich, daß man die aus den Heiden, welche „sich zu Gott bekehren, nicht beunruhigen dürfe."[41]

---

39) *Gal.*, II, 14. .... Dixi Cephae coram omnibus: Si tu, cum Judaeus sis, gentiliter vivis, et non Judaice, quomodo Gentes cogis judaizare?

40) *Act.*, XVI, 3. Et assumens circumcidit eum, propter Judaeos, qui erant in illis locis. Sciebant enim omnes, quod pater ejus erat Gentilis.

41) *Act.*, XV, 13—18. Viri fratres, audite me. Simon narravit, quemadmodum primum Deus visitavit sumere ex gentibus populum nomini suo.

Et huic concordant verba prophetarum sicut scriptum est:

Post haec revertar et reaedificabo tabernaculum David, quod decidit: et diruta ejus reaedificabo et erigam illud:

ut requirant caeteri hominum Dominum, et omnes gentes, super quas invocatum est nomen meum, dicit Dominus faciens haec ...

Propter quod ego judico, non inquietari eos, qui ex Gentibus convertuntur ad Deum.

Dies hat sich auf dem ersten Concil zu Jerusalem zugetragen, und Sie, mein Herr, schreiben, daß die Kirche von Jerusalem das Christenthum in die engen Schranken einer jüdischen Secte einzwänge und das Reich Gottes unter den Menschen den Juden vorbehalte.

Wie lassen sich derartige Behauptungen erklären?

Denn noch einmal, gegenüber diesen Thatsachen und Texten, behaupten Sie das gerade Gegentheil von dem, was wir vor Augen haben.

In der gewöhnlichen Polemik würde Ihnen Ihr Gegner sagen: Sie haben den Text vor Augen; Sie behaupten das Gegentheil des Textes; Sie sind also nicht guten Willens. Dies wäre nur ein Beweis von der Ungerechtigkeit und Unverständigkeit der gewöhnlichen Polemik. Denn gerade das Ungeheüere dieser Irrthümer ist der Beweis für Ihren guten Willen. Hier handelt es sich um grausame Verkennungen, die ein Buch entwürdigen und ihm seinen Werth nehmen: jeder Auctor, sei er wer immer, beseitigt sie, sobald er kann.

Im Uebrigen jedoch haben wir von einem Schriftsteller guten Glaubens ein Probestück dessen, was man unter uns immer noch die Wissenschaft nennt, welche das Christenthum untersucht!

Fahren wir weiter.

IV.

Nach Ihnen konnte der heilige Joannes zuerst sagen, „nicht „allein, daß das Wort in Gott ist, sondern daß es Gott ist.[42]) „Im heiligen Paulus ist Jesus Christus als Sohn Gottes aus„gerufen;" wenn aber der heilige Joannes sagt, „daß das Wort „Gott selbst sei ... daß es das Licht sei, welches jeden Men„schen erleüchtet, der in die Welt kömmt; dann spricht der heilige „Joannes einen im Verhältniß zum heiligen Paulus neüen Ge-

42) T. I, p. 195.

„Gedanken aus.“ [43]) Zum Unglück für Ihre These findet sich, daß gerade dem heiligen Paulus jenes Wort zukömmt: *Christus qui est Deus;* Christus, welcher Gott ist: also hat der heilige Paulus gesagt, daß Christus Gott ist. Aber als ob die Ausdrucksweise: „Christus ist Gott“ nicht klar genug wäre, um auszusprechen, daß Christus Gott sei, hat der heilige Paulus Mittel gefunden, jedes Wort nachdrucksam hervorzuheben, indem er sagt: „Christus, welcher ist über alles, Gott, hochgelobt in Ewig„keit.“ [44]) Gleichwohl ist es Ihnen zufolge nicht der heilige Paulus, sondern der heilige Joannes, der zuerst sagen konnte: Christus ist Gott.

Wenn dieser Text des heiligen Paulus nicht genügt, so gibt es deren noch andere:

„Wir harren der seligen Hoffnung und der Erscheinung der „Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesu „Christi.“ [45])

„Die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Seligmachers, „offenbarte sich.“ [46])

„In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.“ [47])

Was Ihnen aber als wesentliches Moment erscheint, ist die Gleichheit — aequalitas — des Sohnes und des heiligen Geistes mit dem Vater —, ein Moment, das sich erst später entwickelt habe.

Wohlan, es ist wieder der nämliche heilige Paulus, der von Christus gesagt hat: „Da er wesentlich Gott war, hielt er „es für keinen Raub, Gott gleich zu sein; [48]) aber er ent-

---

43) T. I, p. 194.

44) *Rom.*, IX, 5. Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.

45) *Tit.*, II, 13. Exspectantes adventum gloriae magni Dei, et salvatoris nostri Jesu Christi.

46) *Tit.*, III, 4. Benignitas et humanitas apparent salvatoris nostri Dei.

47) *Coloss.*, II, 9. In Christo Jesu inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.

48) *Philipp.*, II, 6. Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se *aequalem Deo.*

„äußerte sich selbst, nahm die Natur des Knechtes an, ward dem „Menschen gleich, und im Äußeren befunden wie ein Mensch." [49])

Es ist demnach klar, daß die achtzehn Jahrhunderte des Christenthums nicht ein Jota zur Lehre des heiligen Paulus über die Gottheit Jesu Christi hinzugefügt haben; und dies ist so wahr, daß von den ersten Zeiten an die Manichäer, gleichwie Porphyrius und Julian behauptet haben, es sei der heilige Paulus gewesen, der Jesum Christum vergöttlicht habe.

Also auch hier, mein Herr, ist es handgreiflich, daß Sie das Gegentheil von den klaren, entscheidenden, in großer Menge vorhandenen Texten behaupten, die sich allenthalben finden und von selbst in die Augen fallen.

Somit hat es bei meiner Aussage sein Verbleiben: hier ist eine wissenschaftliche Erörterung unmöglich.

Auf solche Art wollen Sie also beweisen, daß der heilige Paulus die Gottheit Jesu Christi noch nicht kannte.

Sie begreifen, daß ich bei dieser Auseinandersetzung der Geschichte des christlichen Dogma fortwährend den Ausdruck meines tiefsten Erstaunens und jene Art unfreiwilliger Entrüstung zurückhalte, welche der sich breit machende Irrthum ohne Unterlaß erregt. Aber ich glaube auch das Recht zu haben, meine Frage zu stellen. Ich wende mich an Ihren guten Willen, der mir bekannt ist; ich wende mich an Alle, welche diese Blätter lesen werden:

Ist es erlaubt, im Forschen nach der Wahrheit, in der Frage um das Heil der Welt noch länger also zu verfahren?

V.

In Betreff der Lehre vom heiligen Geiste, von dem Ihnen zufolge der heilige Joannes als von einer für sich bestehenden und mit den anderen beiden gleichwesentlich göttlichen Person nichts

49) *Philipp.*, II, 7. Sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.

wußte, sind Ihre Irrthümmer um ein Bedeütendes geringer. Sie können mit Recht die Authenticität des Verses beim heiligen Joannes: „Drei sind, die Zeügniß geben im Himmel, der Vater, „das Wort, der heilige Geist," [50]) — in Zweifel ziehen. Sie können mit Recht, mit vollem Recht, ohne Zweifel, über den im Vergleich zum heiligen Joannes sehr alten Text des Evangeliums nach Matthäus streiten und in den Worten: „Gehet hin und „lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und „des Sohnes und des heiligen Geistes" [51]) — die Trinität nicht erkennen. Es kann Ihnen unbekannt sein, daß vom Anbeginn der christlichen Kirche die Taufe nichtig war, wenn sie im Namen des Vaters und des Sohnes ertheilt worden war. Auch ist es möglich, daß man die Texte des heiligen Joannes nicht kennt, die darthun, daß der heilige Geist Gott ist. Und da sich im heiligen Joannes die Worte „der heilige Geist ist „Gott gleich dem Vater und Sohne" in dieser eigenthümlichen Fassung nicht finden, so ist hier der Irrthum ganz anderer Art, als wenn der heilige Joannes sie wirklich geschrieben hätte und man behaupten würde, er habe sie nicht geschrieben, etwa so, wie sie als bestimmt ausgeben, daß der heilige Paulus nicht gesagt hat, Christus sei Gott, während doch der heilige Paulus gesagt hat: „Christus ist Gott." Doch verhalten wir uns nicht zu lange. Sie haben in diesem Punkte geirrt; aber um es kurz zu sagen, der Irrthum überschreitet hier nicht die gewöhnlichen Schranken des Irrthums.

Immerhin steht fest, daß von all Ihren Schlüssen in Beziehung auf das neüe Testament absolut nichts einen Halt hat. Offenbar haben Sie, wie wir sehen, allenthalben das gerade Gegentheil der Thatsachen, wie sie sich aus den Texten ergeben, ausgesprochen.

Auf diese Weise, mein Herr, begründen Sie aus der Geschichte und durch Vergleichung der Texte den Fortschritt der christlichen Theologie bei den Aposteln und die Lücken des Dogma bei dem

50) I. *Joan.*, V, 7.
51) *Matth.*, XXVIII, 19.

heiligen Petrus, dem heiligen Jakobus und dem heiligen Paulus in Zusammenhalt mit dem heiligen Joannes.

Auf solche Weise bekämpfen uns die beßten unserer Gegner; dies ist die Wissenschaft, die sie uns entgegensetzen.

Und mit dieser Wissenschaft erstickt man den Glauben in den Herzen der jungen Männer. Und mit der nämlichen Wissenschaft untergraben diese jungen Männer den Glauben, der das Leben gibt, in den Herzen der Kinder. Die Finsternisse des Zweifels, der Taumel der Sinne gewinnen die Herrschaft über diese erstickten Seelen. Was ist da zu thun? — Es rede die Wissenschaft!

VI.

Der heilige Justin.

Wir gehen zu den Kirchenvätern über, und zwar zuerst zum heiligen Justin.

Nach Ihnen, mein Herr, hat der heilige Justin weder das Dogma von der Trinität, noch das von der Gottheit Jesu Christi, noch das von der Schöpfung gekannt.

Dem heiligen Justin, sagen Sie, „sind Gott, das Wort und „der heilige Geist noch nicht drei Hypostasen einer und derselben „göttlichen Natur, sondern nur drei an Natur und Würde un„gleiche Principien, von denen das erste allein Gott ist,[1] ... „von da bis zum Dogma der Trinität ist noch weit."[2] Der heilige Justin weiß also weder etwas von der Trinität, noch von der Gottheit Jesu Christi. „Ueber die Gottheit Jesu Christi," sagen Sie, „erklärt sich der heilige Justin nicht ausdrücklich."[3]

Dies alles, gestatten Sie es mir zu sagen, hat seinen Grund 1. darin, daß Sie die Texte, welche Sie citiren und umschreiben, nicht abwägen; 2. darin, daß Sie in einer Stelle vom heiligen Justin einen Einwurf als Antwort nehmen; 3. darin, daß Sie einer Stelle willkürlich einen unmöglichen, unerhörten, dem aus anderen Texten sich klar ergebenden Gedanken des heiligen Justin geradezu entgegengesetzten Sinn geben.

---

1) T. I, p. 230.

2) *Ibid.*

3) *Ibid.*

Der heilige Justin kannte nach Ihnen drei Principien, „von denen das erste allein Gott ist."

Wohlan, Sie selbst citiren einige Zeilen früher folgenden Text des heiligen Justin: „Das Wort ist Sohn Gottes, „Gott selbst." [4])

Wie können Sie dann behaupten, daß der heilige Justin drei Principien kannte, von denen das erste allein Gott ist?

Erlauben Sie, mein Herr, Ihre Aufmerksamkeit auf Folgendes zu lenken:

Seite 230 oben lese ich, daß nach dem heiligen Justin das Wort Gott selbst ist. Weiter unten auf der nämlichen Seite lese ich, daß es nach dem heiligen Justin lediglich drei Principien gebe, von denen das erste allein Gott ist. In der Anmerkung citiren Sie den Text des heiligen Justin: er ist Gott, Sohn Gottes. Und Sie geben den Text griechisch, wie folgt: *θεος θεου υιος ὑπαρχων.*

Nun, mein Herr, frage ich Sie, was Sie sagen wollen, wenn Sie nach aufgestellter Behauptung, daß dem heiligen Justin zufolge das Wort Gott ist, auf der nämlichen Seite behaupten, daß nach dem heiligen Justin das Wort nicht Gott ist?

Welchen Gebrauch machen Sie von der Rede, von den Sätzen, die Sie aussprechen, von den Worten, deren Sie sich bedienen? Wie arbeiten Sie? Welche Rechenschaft geben Sie sich von dem, was Sie geschrieben haben?

Was werden Ihre Leser von dieser Seite denken, auf welche ich sie aufmerksam machte? Ich erkläre, daß ich mich mehrere Stunden hindurch damit beschäftigte, daß ich sie mehr denn zwanzigmal las, zu verschiedenen Zeiten las, um mich zu versichern, daß ich mich nicht irrte. Ich habe immer wieder gefunden, was ich das erste Mal gesehen hatte: absolute Widersprüche, aus denen sich herauszuwinden keine Möglichkeit vorhanden ist. Es ist das eine Seite, bei welcher man stehen bleiben muß; die den Streit endet; die das Buch richtet; die schlechthin den Entscheid und

---

4) Tryphon., p. 221. *Και θεος θεου υιος ὑπαρχων.*

Beweis gibt, daß Ihre Erklärung der Texte auf die Texte gar keine Rücksicht nehme. Wenn irgend ein Leser meines Briefes glaubt, daß ich übertreibe, der lese die Seite selbst. In der zehnten Zeile wird er die Worte finden: Er ist das Wort ... Gott selbst. Weiter unten auf dieser Seite wird er lesen: Gott, das Wort, der Geist ... drei ungleiche Principien, von denen das erste allein Gott ist. In einer Anmerkung wird er den Text des heiligen Justin finden: Gott, Sohn Gottes. Neben dieser Anmerkung, die festsetzt, daß das Wort Gott ist, wird er lesen, daß Philo das göttliche Wort nicht als Gott betrachtet habe; dann gegen die Mitte der Seite zu wird er sehen, daß die Theologie des heiligen Justin jene des Philo ganz genau wiedergibt. Ganz unten in der letzten Zeile wird er finden, daß der heilige Justin sich über die Gottheit Jesu Christi nicht formell erklärt, und endlich auf der anderen Seite oben wird man lesen, daß der heilige Justin die Gottheit Jesu Christi behauptet. Man sieht, es ist ein absolut unentwirrbares Durcheinander von Für und Wider.

Aber das ist noch nicht alles. Noch mehr Befremden erregt Folgendes:

Auf dieser Seite, die Ihre Arbeit über die Theologie des heiligen Justin kurz zusammenfaßt, haben wir so eben gesehen, daß Sie zweimal behaupten, nach dem heiligen Justin sei das Wort **Gott;** außerdem citiren Sie seinen Text: „Er ist Gott, „Sohn Gottes." Andererseits behaupten Sie einmal, daß nach dem heiligen Justin das Wort **nicht** Gott ist, und ein anderesmal, daß der heilige Justin sich nicht formell über diesen Punkt erklärt. Die Frage ist, was Sie daraus schließen werden? Sie schließen, daß nach dem heiligen Justin das Wort nicht Gott ist. Warum?

Weil es Ihre These so will; einen anderen Grund gibt es nicht. Aus Ihrer Erklärung selbst, so wie Sie dieselbe machen, ergibt sich ganz gut, daß das Wort Gott ist: obgleich sich auch das Gegentheil ergibt. Sie machen aber einfach den Schluß, daß es nicht Gott ist. Und Sie bleiben diesem Schlusse als einer

glücklichen Errungenschaft während des übrigen Verlaufes Ihres Werkes getreü. Sie deduciren daraus, daß die christliche Theologie bis nach Origenes das Wort als außer der göttlichen Natur stehend genommen habe.[5]) Daraus machen Sie endlich den Schluß, daß sich die wahre Formel des Dogma von der Trinität unter dem Einflusse des Neüplatonismus ausgebildet habe, eine Behauptung, die Sie beweisen sollten.

Eine solche Seite, das ist klar, muß ein Buch zerreißen.

Indeß fahren wir weiter.

Ueber die Gottheit Jesu Christi kann man nicht bestimmter sein, als es der heilige Justin ist.

Nehmen wir die Texte zur Hand.

„Unser Arzt ist Christus, Gott.“ [6])

„Christus ist der Herr, er ist Gott, der Sohn Gottes.“ [7])

„Er ist das Wort, der erstgeborene Sohn Gottes, Gott „selbst.“ [8])

„Er ist das Wort Gottes, untrennbar von Gott in seiner „Macht, und hat die menschliche Natur angenommen.“ [9])

In seinem Dialog gegen Tryphon wirft der heilige Justin den Juden ihre Blindheit vor, die sie zu erkennen verhindert, „daß Christus Gott ist, indem er der Sohn des einzigen, unge„zeügten und unaussprechlichen Gottes ist.“ [10])

Anderswo nennt er ihn: „Gott den Herrn, den Sohn „Gottes.“ [11])

---

5) T. I, p. 298.

6) *Fragm.*, n. 595. *Ο ἡμετερος ἰατρος Χριστος ὁ Θεος.* Wir citiren die Mauriner Ausgabe.

7) *Tryph.*, n. 221. *Κυριος ὢν ὁ Χριστος, και Θεος Θεου υἱος ὑπαρχων.*

8) I. *Apol.*, n. 82. *Λογος πρωτοτοκος ὢν του Θεου, και Θεος ὑπαρχει.*

9) *Ad Graec.*, n. 34. *Ὁς του Θεου ὑπαρχων λογος, ἀχωριστος δυναμει, ... ἀναλαβων ἀνθρωπον.*

10) *Tryph.*, n. 219. *Εἰναι Θεον, του μονου και ἀγεννητου και ἀῤῥητου Θεου υἱον.*

11) *Tryph.*, n. 221. *Κυριον και Θεον, Θεου υἱον ὑπαρχοντα.*

Endlich, was die Hauptsache ist, der heilige Justin theilt dem Sohne den göttlichen Ausspruch zu: „Ich bin der, der ich bin," und er bemerkt, daß dieser Name in Wahrheit dem ewigen Gott zukömmt. [12])

Es versteht sich wohl von selbst, daß der heilige Justin, wenn er Sohn Gottes sagt, mit dem Concil von Nicäa immer den einzigen Sohn Gottes nennen will, „Jenen, der allein „im eigentlichen Sinne genannt wird Sohn Gottes, [13]) der einzige Sohn des Vaters aller Dinge." [14])

In der Stelle, die Sie citiren, um zu zeigen, daß der heilige Justin die Idee von der Geschiedenheit der Personen in der Einheit der göttlichen Natur nicht habe, nehmen Sie die Behauptungen, die der heilige Justin zum Behuf der Widerlegung citirt, als wären sie von ihm. Sie legen dem heiligen Justin Folgendes in den Mund: „Es ist eine Macht, die vom Vater ebenso „wenig gesondert und getrennt werden kann, als das Licht auf „der Erde von der Sonne getrennt werden kann." „Nein," erwidert der heilige Justin, „diese Macht, die nach dem prophetischen Worte Gott heißt, ist in Gott nicht allein eine andere „Benennung, wie das Licht für die Sonne; sondern sie ist eine „andere Subsistenz; [15]) sie verhalten sich wie zwei Lichter, „von denen das eine am anderen ist angezündet worden." [16])

Der heilige Justin kömmt auf diesen Vergleich eines Lichtes, das an einem anderen angezündet wurde, öfters zurück. Was für einen schöneren Vergleich könnte man, wie Bullus bemerkt, gebrauchen, um zugleich die Unterscheidung, die Gleichheit, die Consubstantialität, die Vaterschaft und Sohnschaft auszudrücken, als jenen von zwei Lichtern, von welchen das erste das andere anzündet? Dieser Vergleich ist der Art ein wahrer, daß ihn sogar das Concilium von Nicäa gebraucht: „Lumen de lumine —

---

12) *Cohort.*, n. 19—21. *Τῳ ἀει ὀντι Θεῳ προσηκειν.*

13) *Apol.*, II, 92. *Ο δε ὑιος ἐκεινου ὁ μονος λεγομενος κυριως ὑιος.*

14) *Tryph.*, n. 200. *Μονογενης τῳ πατρι των ὁλων.*

15) *Tryph.*, n. 222. *Αριθμῳ ἑτερον τι.*

16) *Ibid.* *Οποιον ἐπι πυρος ὁρωμεν ἀλλο γινομενον.*

Licht vom Lichte;" ja das Concilium scheint ihn dem heiligen Justin entlehnt zu haben.

Endlich geben Sie dem in jeder Hinsicht so klaren Texte des heiligen Justin: „Wir setzen den Vater an erster, den Sohn „an zweiter, den heiligen Geist an dritter Stelle," willkürlich einen unerhörten Sinn.

Man hat dies in der Theologie die Unterordnung der Personen genannt. Da der Vater ungezeügt, der Sohn vom Vater gezeügt ist, und der heilige Geist von beiden ausgeht; so müssen wir nothwendig in der Fassung des Dogma den Vater an erster, den Sohn an zweiter, den heiligen Geist an dritter Stelle setzen. Eine andere Zusammenstellung — *συνταξις*, wie sich die Griechen ausdrückten —, oder das Fallenlassen der Syntaxis wäre eine Häresie oder eine große Lücke im Dogma; und gerade aus diesem Grunde hat Bullus in seiner Vertheidigung des nicänischen Glaubensbekenntnisses eine ganze große These, um zu beweisen, daß die Subordination der Personen — ihrem Ursprunge, nicht ihrer Natur nach — von den ältesten Vätern gekannt und gelehrt wurde. Dies lehrt man heützutage noch im Katechismus, wenn man frägt: Welches ist die erste Person in der Dreieinigkeit? Welches ist die zweite? Welches ist die dritte?

Wenn Sie demnach aus Anlaß dieser Subordination in dem Texte des heiligen Justin drei ungleiche Principien zu sehen glauben, so ist dies ebenso gerecht, wie wenn Sie diese ungleichen Principien in dem heütigen Texte des Katechismus finden würden.

Endlich versichern Sie, daß der heilige Justin das Dogma von der Schöpfung nicht kannte; daß er, „um Platon mit der „Genesis in Einklang zu bringen, die Lehre von einer vor dem „Schöpfungswerke existirenden Materie auf die Worte Moysis „gründe." Statt dessen erklärt der heilige Justin bei Gelegenheit der Worte Moysis, die Sie citiren, daß Platon „sie gelesen, „aber nicht verstanden habe, weil er eine vorexistirende Materie „in der unsichtbaren und ungeordneten Welt Moysis zu sehen

„glaubte.“ [17]) Im nämlichen Buche macht der heilige Justin dem Platon noch den Vorwurf, daß er die Materie zu einer ewigen und unerschaffenen gemacht habe, [18]) und er definirt den genauen Begriff der Schöpfung, indem er den Schöpfer — *ποιητης* — vom Demiurgen, Bildner, unterscheidet. „Der Schöpfer ist der, „welcher nur seine Kraft und seine Macht braucht, um das, was „er will, zu machen; der Bildner verfertigt sein Werk aus der „Materie, die ihm zu Gebote steht.“ [19]) Weit entfernt, Platon und die Genesis in diesem Punkte in Einklang bringen zu wollen,

---

17) *Cohortat ad Graec.*, 29 et 30. *Και Πλατων δε μετα τον Θεον και την ὑλην, το εἰδος τριτην ἀρχην εἰναι λεγων, οὐκ ἀλλοθεν ποθεν, ἀλλα παρα Μωϋσεως την προφασιν εἰληφως φαινεται, το μεν του εἰδους ὀνομα ἀπο των Μωϋσεως μεμαθηκως ῥητων, οὐ διδαχθεις δε τηνικαυτα παρα των εἰδοτων ....*

Ομοιως δε και ἐπι της γης, και του οὐρανου, και του ἀνθρωπου σφαλεις φαινεται· και τουτων γαρ ἰδεας εἰναι οἰεται. ἐπειδη γαρ Μωϋσης οὑτω γεγραφεν, ἐν ἀρχῃ ἐποιησεν ὁ Θεος τον οὐρανον και την γην. εἰτα παρ' αὐτα συναπτει λεγων, ἡ δε γη ἠν ἀορατος και ἀκατασκευαστος. ᾠηθη ταυτην μεν περι ἡς ἐφη, ἡ δε γη ἠν την προϋπαρχουσαν εἰρηθαι γην, ἐπειδη Μοϋσης ἐφη, ἡ δε γη ἠν ἀορατος και ἀκατασκευαστος. ταυτην δε περι ἡς λεγει, ἐποιησεν ὁ Θεος τον οὐρανον και την γην, ᾠηθη ταυτην λεγειν αὐτον την κατα το προϋπαρχον εἰδος ὑπο του Θεου γενομενην αἰσθητον. ... Και περι ἀνθρωπου δε ὁμοιως, προτερον μεν ὀνοματος ἀνθρωπου μεμνηται Μωϋσης, εἰτα μετα τα πολλα των κτισματων, περι πλασεως ἀνθρωπου πεποιηται μνημην, οὑτω λεγων· και ἐπουησεν ὁ Θεος τον ἀνθρωπον, χουν λαβων ἀπο της γης. ᾠηθη γουν τον μεν προτερον ὀνομασθεντα ἀνθρωπον προϋπαρχειν του γενομενου, τον δε ἐκ της γης πλασθεντα ὑστερον κατα το προϋπαρχον εἰδος γεγενηθαι.....

18) *Cohortat.*, 23. *Την γαρ της ὑλης δυναμιν, ἀγεννητον και ἰσοχρονον και ἡλικιωτιν κατα την αὐτου δοξαν του δημιουργου οὐσαν, ἀντιστατειν εἰκος τῃ αὐτου βουλησει. τῳ γαρ μη πεποιηκοτι οὐδεμια ἐξουσια προς το μη γεγονος·*

19) *Cohortat. ad Graecos*, 22. *Ο μεν γαρ ποιητης, οὐδενος ἑτερου προσδεομενος, ἐκ της ἑαυτου δυναμεως και ἐξουσιας ποιει το ποιουμενον· ὁ δε δεμιουργος την της δεμιουργιας δυναμιν ἐκ της ὑλης εἰληφως κατασκευαζει το γινομενον.*

greift der heilige Justin Platon in dieser Beziehung auf die härteste Weise an, und macht ihm den Vorwurf, daß er lüge oder sich widerspreche, wenn er eine ewige Materie annehme.[20])

Auf diese Weise also „zeigt sich in der Frage über die Schö„pfung der Platoniker!“

Sie sehen, mein Herr, daß Sie in Folge eines sehr befremdenden Irrthumes in Betreff gewisser Texte, die Sie nicht aufmerksam lesen, dem heiligen Justin stets eine der seinigen entgegengesetzte Meinung zuschreiben.

Dies vorausgesetzt bitte ich Sie, zu bemerken, daß von all dem, was Sie vom heiligen Justin vorbringen, schlechterdings nichts Stichhaltiges mehr übrig bleibt.

Zum Schlusse will ich Ihnen sagen, was mir bei Ihrer Erklärung dieses Vaters ganz besonders zum Anstoß ist. Es ist das nicht die sonderbare Verwirrung auf Seite 130. Es ist das jener Satz, der unmittelbar darauf folgt[21]): „Welches ist der Unterschied der „beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen im Erlöser; wo „endet Gott, wo beginnt der Mensch? Der heilige „Justin hat nicht einmal eine Ahnung von diesen „Schwierigkeiten.“

Wir haben so eben gesehen, daß Sie nicht wissen, was der heilige Justin gesagt, und nun sprechen Sie davon, was er geahnt oder nicht geahnt hat! Sie kennen die Fundamentaltexte nicht: Sie schließen aus denen, welche Sie citiren und übersetzen, das Gegentheil von dem, was Sie selbst nach Ihrer eigenen Ueber-

---

20) *Ibid.*, 23. *Ενταυθα ὁ Πλατων τους την πολυθεοτητα ἀσπαζομενους δεδιως, ἐναντια ἑαυτῳ τον κατ' αὐτον δημιουργον εἰσαγει λεγοντα. παν γαρ το γενομενον φθαρτον, προτερον εἰρηκεναι αὐτον φησας, νυν τἀναντια αὐτον εἰσαγει λεγοντα, ἀγνοων ὁτι οὐδαμως οὑτω δυνατον το της ψευδολογιας ἐκφυγειν ἐγκλημα. ἡ γαρ το προτερον εἰρηκως, παν το γενομενον φθαρτον, ψευδεται, ἡ νυν τἀναντια τοις προτερον περι αὐτων εἰρημενοις ἀπαγγελομενος. εἰ γαρ ἀναγκη πασα το γεννητον φθαρτον εἰναι κατα τον προτερον αὐτου ὁρον, πως συγχωρει το κατ' ἀναγκην ἀδυνατον γενεσθαι δυνατον; . . . .*

21) T. I, p. 130 u. 131.

setzung sagen wollen. Und gleich als ob Sie den heiligen Justin kännten, als ob Sie in sein Innerstes eingedrungen wären, ihn in seiner Ganzheit erfaßt, in den Einzelnheiten erwogen hätten, brüsten Sie sich mit dem entscheidenden und feinfühligen Urtheil: „Der heilige Justin hat nicht einmal eine Ahnung von diesen „Schwierigkeiten."

Hätten Sie nur einen Augenblick nachgedacht, so hätten Sie begreifen müssen, daß es Ihnen nicht zustehe, also über irgend einen Punkt der Theologie abzusprechen. Ein solches Urtheil würde nur der Wissenschaft eines Benedictiners zustehen.

In Ihrer Erklärung des Briefes an Diognetus findet sich etwas, das noch mehr überrascht. Sie behaupten, daß „der phi„losophische Geist in diesem Briefe offenkundig sei. Die Philo„sophie wird dort als eine Einführung in den Glauben betrachtet, „die nicht minder gesetzlich und nicht minder wirksam sei, denn „die Tradition .... Nirgends findet daselbst eine Berufung auf „das Ansehen der Apostel statt." [22])

Ich öffnete diesen Brief und stieß darin auf folgende Stelle: „Welcher Mensch hätte Gott erkannt, wenn Gott selbst nicht ge„kommen wäre? Hätte diese eitle und unfruchtbare Philosophie „ihn uns zu erkennen gegeben? ...." [23])

„Was mich betrifft, so bin ich Schüler der Apostel und „darum bin ich Lehrer der Nationen; was mir die Tradition ab„gibt, das überliefere ich wahrheitswürdigen Schülern." [24])

Fürwahr, man kann nicht unglücklicher sein in der Analyse eines Textes.

Denn nehmen Sie auf Gerathewohl den Brief eines Vaters, welchen Sie wollen, und sagen Sie, bevor Sie ihn öffnen:

---

22) T. I, p. 227.

23) *Epist. ad Diognet.*, n. 8. *Τις γαρ ὁλως ἀνθρωπων ἠπιστατο τι ποτ᾽ ἐστι Θεος, πριν αὐτον ἐλθειν; ἠ τους κενους και ληρωδεις ἐκεινων λογους ἀποδεχῃ των ἀξιοπιστων φιλοσοφων.*

24) *Epist. ad Diognet.*, n. 11. *Ἀποστολων γινομενος μαθητης, γινομαι διδασκαλος ἐθνων· τα παραδοθεντα ἀξιοις ὑπηρετῳ γινομενοις ἀληθειας μαθηταις.*

„Nirgends findet hier eine Berufung auf das Ansehen der Apostel „statt;" so ist es im Voraus wahrscheinlich, daß Sie Recht haben werden. Warum sollte auch der Auctor gerade in diesem Briefe da ausrufen: „Was mich betrifft, ich bin ein Schüler der Apostel, „darum bin ich ein Lehrer der Nationen"? Es existirt vielleicht nur ein einziger Brief, worin man diesen Text lies't. Wenn ich den Brief an Diognetus aufschlagen würde, so liefe ich also große Gefahr, diesen Text nicht zu finden, und Sie hätten sagen können: Sie sehen, er beruft sich nicht auf das Ansehen der Apostel. Aber nein: gerade in diesem Briefe lies't man Wort für Wort: „Was „mich betrifft, so bin ich ein Schüler der Apostel und deswegen „bin ich ein Lehrer der Nationen."

Ich hatte also Recht, wenn ich ankündigte, daß in diesem theologischen Theile Ihres Buches alles so falsch wäre, wie der Anfang.

VII.

Athenagoras.

Sie behaupten, mein Herr, daß Athenagoras im Vergleich zu Justin „vollständiger und genauer ist über die Trinität ...." [1]) „daß seine Lehre einen merklichen Fortschritt im Dogma der Tri„nität verrathe; daß sie jedenfalls noch sehr weit von der ge„nauen und vollständigen Lehre entfernt ist, zu welcher die christ„liche Theologie später gelangen wird." [2])

1) T. I, p. 232.
2) T. I, p. 233.

Vor allem, was heißt ein Fortschritt des christlichen Dogma bei zwei Vätern, die Zeitgenossen sind? Hier kann es sich nicht um einen Fortschritt handeln. Daß der eine von den beiden Schriftstellern zufällig über diesen Punkt mehr geschrieben hat als der andere, das ist alles. Wenn der heilige Justin von der Trinität nichts gesagt hätte — was sehr leicht möglich gewesen wäre —; so würde Athenagoras ihn ergänzen, und wir würden das Recht haben, von Athenagoras auf seine ganze Zeit zu schließen. In jedem Falle ist hier von keinem Fortschritt die Rede.

Andererseits aber, wenn Athenagoras geschrieben hat: „Der „Sohn Gottes ist das Wort des Vaters, seine Idee und Wir„kung. Alles ist durch ihn und in ihm gemacht worden: der „Vater und der Sohn sind eins; der Sohn ist im Vater, der „Vater ist im Sohn, in der Einheit und Kraft des heiligen „Geistes." [3]) Was wollen Sie Genaueres? Man spricht heützutage nicht anders. Athenagoras wiederholt das Nämliche zu mehreren Malen.

Anderswo sagt Athenagoras: „Man nennt uns Atheisten, „uns, die wir Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den „heiligen Geist verkünden und die wir die Einheit ihrer Macht „und die Ordnung ihrer Unterscheidung lehren." [4])

Sagen Sie mir, mein Herr, worin dies „noch weit entfernt „ist von der genauen und vollständigen Lehre der Trinität?" Hier haben wir genau das Dogma.

Wie können Sie auch, mein Herr, dem Athenagoras die Meinung aufbürden, daß die Welt die Substanz und der Leib Gottes ist, eine Meinung, die er in einer Weise citirt, daß er

---

3) *Legat. pro Christ.*, n. 10. *Εστιν ὁ ὑιος του Θεου, λογος του πατρος ἐν ἰδεᾳ και ἐνεργειᾳ. προς αὐτου γαρ και δι᾽ αὐτου παντα ἐγενετο, ἑνος ὀντος του πατρος και του ὑιου· ὀντος δε του ὑιου ἐν πατρι, και πατρος ἐν ὑιῳ, ἑνοτητι και δυναμει πνευματος.*

4) *Ibid. Τις οὐν οὐκ ἀν ἀπορησει, λεγοντας Θεον πατερα, και ὑιον Θεον, και πνευμα ἁγιον, δεικνυντας αὐτων και την ἐν τη ἑνωσει δυναμιν, και την ἐν τη ταξει διαιρεσιν, ἀκουσας ἀθεους καλουμενους;*

sie den Peripatetikern zuschreibt, und beweis't, daß man auch in diesem Falle die Materie nicht anbeten dürfe; wie, sage ich, können Sie diese Meinung dem Athenagoras aufbürden, der in dem nämlichen Paragraph, wenn er in seinem eigenen Namen spricht, behauptet: „daß die Welt von Gott gemacht ist; daß Gott ihrer „nicht bedurfte; daß Gott sich selbst genügte; daß die Welt ein „Haus, ein Werkzeug ist;“ [5]) ihm, der in der nämlichen Abhand„lung sich also ausdrückt: „Wie kann man uns Atheisten nen„nen, uns, die wir Gott von der Materie trennen, die wir sagen, „daß Gott etwas anderes ist und etwas anderes die Materie, die „wir den Unterschied zeigen, der zwischen diesen beiden Principien „obwaltet; indem Gott unerschaffen und ewig .... und die Ma„terie geschaffen und vergänglich ist.“ [6])

So also, mein Herr, bleibt auch von Ihrer Kritik des Athenagoras nichts Stichhaltiges übrig.

---

5) *Legat. pro Christ.*, n. 16. *Και ὑμεις μεν οἱ βασιλεις ἑαυτοις ἀσκειτε τας καταγωγας βασιλικας· ὁ δε κοσμος, οὐχ ὡς δεομενου του Θεου γεγονεν. παντα γαρ ὁ Θεος ἐστιν αὐτος αὑτῳ ... εἰ τοινυν ἐμμελες ὁ κοσμος ὀργανον και κινουμενον ἐν ῥυθμῳ, τον ἁρμοσαμενον και πλησσοντα τους φθογγους, και το συμφωνον ἐπᾳδοντα μελος, οὐ το ὀργανον, προσκυνω.*

6) *Ibid.*, n. 4. *Ημιν δε, διαιρουσιν ἀπο της ὑλης τον Θεον και δεικνυουσιν ἑτερον μεν τι εἶναι την ὑλην, ἀλλο δε τον Θεον, και το δια μεσου πολυ (το μεν γαρ Θειον, ἀγεννητον εἶναι και ἀϊδιον, νῳ μονῳ και λογῳ θεωρουμενον· την δε ὑλην, γεννητην και φθαρτην) μη τι οὐκ ἀλογως το της ἀθεοτητος ἐπικαλουσιν ὀνομα;*

VIII.

Tertullian.

Sie behandeln den Tertullian sehr schlecht.

Tertullian, sagen Sie, suchte das Christenthum „in einen „wahren Sensualismus hineinzuziehen, der kaum durch das reli„giöse Gefühl gehoben ist.“ [1]) Bossuet urtheilte nicht so: aber lassen wir das.

Sie legen dem Tertullian folgende Maßlosigkeit zur Last: „Das Wort ist nicht die Vernunft Gottes selbst; es ist, wie „es das Wort selbst sagt, sein Ausdruck, seine äußere Er„scheinung. [2]) Gott an sich ist der verborgene unnahbare Gott; „er hat sich den Menschen in der Person des Wortes geoffen„bart. Diese Offenbarung ist nicht adäquat der Natur Gottes „selbst.“ [3])

Daraus würde folgen, daß nach Tertullian das Wort nicht Gott, sondern nur der Ausdruck, die äußere Erscheinung der Vernunft Gottes selbst ist.

Und hierin finden Sie einen neüen Beweis dafür, daß das Christenthum das Wort nicht als wahren Gott gleich dem Vater zum Bewußtsein brachte und daß es folglich erst nach Origenes und unter dem Einflusse des Neüplatonismus die Trinität in strenger Fassung erkannte.

Wenn aber ganz im Gegentheil Tertullian in Betreff der Gottheit des Wortes und des Dogma der Trinität in der Art

1) T. I, p. 243.
2) T. I, p. 241.
3) T. I, p. 240.

klar, kraftvoll und bestimmt ist, daß es den Anschein hat, als habe er nach dem Concil von Nicäa geschrieben?

Es steht nicht ein Ausdruck im Symbolum von Nicäa, der sich nicht wortgetreü bei Tertullian wieder findet.

Tertullian nennt das Wort Gott von Gott und Licht vom Lichte.[4]) Das sind die passenden Worte, die seitdem vollständig in das Symbolum von Nicäa übergegangen sind. Für Tertullian ist das Wort „der eingeborene Sohn des „Vaters;[5]) einer und derselben untheilbaren Sub„stanz;[6]) der nämlichen Wesenheit;[7]) — der aus der „Substanz des Vaters geborene Sohn;[8]) — Gott, Gottes Sohn „in der Einheit der Wesenheit."[9])

In seinem Buche: De Carne Christi, unterscheidet Tertullian in Christus die zwei Naturen, die göttliche und menschliche, und behauptet die gleiche Wahrheit dieser zwei Naturen,[10]) d. h. daß Christus wahrer Gott ist, wie er wahrer Mensch ist.[11])

Das Concilium von Nicäa hat dazu nichts hinzugefügt.

Also lautet der Text des nicänischen Symbolums: „Und „an den eingeborenen Sohn Gottes, Licht vom Lichte, wahren „Gott vom wahren Gott, gleichen Wesens mit dem Vater." Dies ist alles; und dies alles haben Sie so eben Wort für Wort im Tertullian gelesen.

Worin aber Tertullian eine bewunderungswürdige Genauigkeit an den Tag legt, das ist die Gleichheit — aequalitas — des Sohnes mit dem Vater, eine Gleichheit, die Sie, mein Herr, mit so großer Hartnäckigkeit nur im Concil von Nicäa in Folge

---

4) *Apolog.*, cap. 21. De Deo Deus, lumen de lumine.

5) *Adv. Prax.*, cap. 7. Unigenitus.

6) *Adv. Prax.*, cap. 13. Unius et indivisae substantiae.

7) *Adv. Marcion.*, lib. III, cap. 6. Ejusdem substantiae.

8) *Adv. Prax.*, cap. 4. Filium .... de substantia Patris.

9) *Apolog.*, cap. 21. Filium Dei dictum ex unitate substantiae.

10) *De Carne Christi*, cap. 5. *Aequa* utique *naturae veritate* cujusque.

11) *Carm. ad Marc.* Hic *Deus*, hic *et homo verus.*

des Einflusses des Neüplatonismus finden wollen. Wenn nun der heilige Athanasius in seinem Symbolum den Sohn ausdrücklich gleich dem Vater [12]) nennt; so hat er nichts gesagt, was nicht auch Tertullian gesagt und wiederholt hätte. Wie sollte es auch anders sein, da der heilige Paulus selbst schon das Wort gesprochen: „Gott gleich." [13])

Was verlangen Sie noch Stärkeres, als dieses: „Der Sohn „ist in Kraft eigenen Rechtes allmächtiger Gott." [14])

Aber hier hat er auch das Wort: „Der Schöpfer hat alles dem „Sohne übergeben, der nicht geringer ist, als er selbst." [15])

Und Tertullian hat das bezeichnende Wort Gleichheit wenigstens an drei Stellen gebraucht. „Dieses Wort Gottes „kann mit vollem Rechte Gott gleich gestellt werden." [16]) — „Gott macht ihn sich selbst gleich." [17]) Wenn endlich im Evangelium Christus sagt: „Ich und mein Vater sind eins," „so gehe „daraus hervor," bemerkt Tertullian, „daß Christus zwei Personen „bezeichnet, die er gleich und eins macht." [18])

Darum ist er nach Tertullian in Kraft eigenen Rechtes allmächtiger Gott.

Was konnte Tertullian sagen, um die Gottheit Jesu Christi noch markiger auszudrücken?

Tertullian hat die Wahrheit, daß Christus Gott ist, genau mit der nämlichen Kraftfülle in Ausdruck gebracht, die sein Styl mit sich führte.

---

12) *Symbol. Athanas.* Aequalem Patri secundum divinitatem.

13) Aequalem Deo.

14) *Adv. Prax*, cap. 17. *Filius . . . suo jure Deus omnipotens.*

15) *Adv. Marcion.*, lib. IV, c. 25. *Non minori* se tradidit omnia *Filio* creator.

16) *De resurrect. Carnis*, cap. 6. Sermo enim *Deus* . . . . non rapinam existimavit *pariari Deo.*

17) *Adv. Prax.*, c. 7. *Parem* sibi faciens.

18) *Adv. Prax.*, cap. 22. *„Unum sumus"* dicens . . . Ostendit, duos esse, quos aequat et jungit.

Was die Trinität anbelangt, so findet sich nicht die geringste Lücke bei Tertullian. Man kömmt nur in Verlegenheit mit der Auswahl der Citate. Wir verkündigen, sagt er, „die Dreifaltigkeit einer einzigen Gottheit, den Vater, Sohn und heiligen „Geist." [19]) Anderswo: „Laßt uns festhalten die ganze Ordnung „des heiligen Geheimnisses, die Einheit in der Dreiheit, den Vater, „den Sohn und den heiligen Geist, die drei sind .... in der „Einheit einer und der nämlichen Substanz, einer und der nämlichen Macht, einer und der nämlichen Seinsweise." [20]) Wollen Sie endlich Tertullian mit den Worten des heiligen Athanasius reden hören, so hören Sie: „Der Vater ist Gott, der Sohn ist „Gott, der heilige Geist ist Gott, jeder von ihnen ist Gott, ... „und gleichwohl haben wir niemals von zwei Göttern noch von „zwei Herren geredet." [21])

Das Symbolum des heiligen Athanasius lautet: „Der Vater „ist Gott, der Sohn ist Gott, der heilige Geist ist Gott und „gleichwohl gibt es nicht drei Götter, ... gibt es nicht drei „Herren." [22])

Wollte man es sich angelegen sein lassen, so könnte man, glaube ich, das ganze Symbolum des heiligen Athanasius Vers für Vers aus zerstreuten Stellen Tertullian's zusammensetzen.

Was setzen Sie, mein Herr, all diesen Texten entgegen, von denen Sie sicherlich keine Kenntniß hatten? Sie setzen einen aus dem Buche gegen Praxeas cap. 5. gezogenen Text entgegen, von

---

19) *De Pudicitia*, cap. 21. Trinitas *unius divinitatis*, Pater et Filius, et Spiritus sanctus.

20) *Adv. Prax.*, cap. 2. Custodiatur aeconomias (*οἰκονομιας*) sacramentum, quae *unitatem in trinitate* disponit, tres dirigens Patrem, Filium et Spiritum sanctum, tres autem ... unius substantiae et unius status et unius potestatis.

21) *Adv. Prax.*, cap. 13. Et Pater Deus, et Filius Deus et Spiritus sanctus Deus et Deus unusquisque ... duos tamen Deos et duos dominos nunquam ex ore nostro proferimus.

22) *Symbol. Athan.* Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus .... unus est dominus.

dem Sie folgende Uebersetzung liefern: „Das Wort ist nicht die „Vernunft Gottes selbst; wie es der Name schon sagt, ist es der „Ausdruck, die äußere Erscheinung von ihm.“ Sie citiren den Text nicht lateinisch, sondern verweisen auf das Buch gegen Praxeas, cap. 5. Ich öffne es an der bezeichneten Stelle, und finde nicht das, was Sie sagen, sondern das gerade Gegentheil: „Vor „allen Dingen war Gott allein, indem er selbst seine Welt, sein „Ort, sein Alles war: allein, weil damals nichts war, als er „selbst. Gleichwohl kann man sagen, daß er selbst damals nicht „allein war, denn es war bei ihm, es war in ihm seine Vernunft; „diese Vernunft ist das, was die Griechen λογος, und was wir „Wort — sermo — nennen.“ [23]) Dies ist klar: dieses Wort ist die Vernunft Gottes.

Allerdings macht Tertullian in der Folge eine Unterscheidung zwischen den beiden Worten ratio und sermo, die übrigens, nach seiner eigenen Versicherung, wenig bedeüten will. [24]) Diese Unterscheidung hat Sie irre geführt. Sie glaubten, daß nach Tertullian das Wort nur das sei, was er sermo, und nicht, was er ratio nennt. Aber Tertullian erklärt sich hier und an anderen Stellen über diesen Punkt auf eine Weise, die alle Zweideütigkeit unmöglich macht. So läßt sich zum Beispiel gegen Folgendes nichts einwenden: „Und das Wort Gottes — sermo — und „die Vernunft Gottes — ratio —, und das Wort seiner Vernunft, „und die Vernunft seines Wortes, beides ist Jesus Christus, „unser Herr.“ [25]) Gerade deswegen spricht sich Tertullian an

---

23) *Adv. Prax.*, cap. 5. Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum, ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet. Rationalis enim Deus, et ratio in ipso prius; et ita ab ipso omnia. Quae ratio, sensus ipsius est. Hanc Graeci λογον dicunt, quo vocabulo etiam sermonem appellamus.

24) *Ibid.* Tamen et sic, nihil interest.

25) *Ibid.* Et Dei sermo, et Dei ratio, sermo rationis, et ratio sermonis ... utrumque Jesus Christus Dominus noster.

der nämlichen Stelle, die Sie citiren, dahin aus: „Diese Unter„scheidung ist nicht von Bedeütung — nihil interest —."

Man muß zu dem, was einmal sicheren Entscheid gibt, nichts hinzusetzen; deshalb übergehe ich die übrigen Texte. Gestatten Sie mir nur eine Ausnahme für Folgendes: „Welches auch die „Substanz dieses Wortes sei, ich nenne es Person, und gebe „ihm den Namen des Sohnes." [26]) Dies erklärt die zwischen Vernunft und Wort gemachte Unterscheidung in dem Paragraphe, welchen Sie citiren. Aber ohne daß eine Zweideütigkeit möglich wäre, geht, wie man sieht, daraus hervor, daß nach Tertullian der Sohn, unser Herr Jesus Christus, das Wort, die Vernunft Gottes selbst ist.

Urtheilen Sie selbst, mein Herr, über den Werth Ihrer Erklärung des Tertullian, der Ihrer Ansicht nach das Wort nicht als die Vernunft Gottes selbst erkannte, sondern bloß als seinen Ausdruck und seine aüßere Darlebung.

Sie sehen, das Zeügniß jedes Vaters, den Sie citiren, um dadurch die Lücken des Dogma zu beweisen, kehrt sich gegen Sie. Ein einziges würde hinreichen, Ihre These umzustürzen, jene verzweifelte These, die zu behaupten wagt, daß die christliche Theologie bis auf Origenes einschließlich das Wort und den heiligen Geist außer der göttlichen Natur nahm. [27]) Sie ist gänzlich umgestoßen, ohne daß davon etwas übrig bliebe, durch die Lesung des neüen Testamentes; sie ist gänzlich umgestoßen durch den heiligen Justin allein; gänzlich durch Athenagoras allein; gänzlich durch Tertullian allein.

---

26) *Ibid.*, cap. 7. Quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen filii vindico.

27) T. I, p. 251.

IX.

Gestatten Sie mir jetzt eine Ruhe, eine Abschweifung in Mitte dieses Streites, der mich traurig macht. Es ist ja nur ein Brief, den ich Ihnen schreibe. Wie Sie wissen, war meine Absicht, Ihnen denselben zu behändigen, bevor ich ihn drucken ließ. Sie haben dies nicht gewollt. Ich dachte Ihnen einen kühnen Vorschlag zu machen, wenn Sie ihn gelesen hätten. Ich glaube gezeigt zu haben, daß Sie geirrt haben. Ich hoffte, daß Sie dies selbst einsehen würden, wenn Sie meine Bemerkungen gelesen hätten. Ich hätte Ihnen dann vorgeschlagen, Ihr Buch zu unterdrücken, die ganze Ausgabe zurückzuziehen; und ich würde dann auch meine Kritik zurückgezogen haben.

Aber nein. Dies ließ sich nicht machen. Jene durchdringenden Erleüchtungen, welche die großmüthigen Geister angenommen haben, sind nicht mehr an der Zeit. Wir sind zu schwach, zu kraftlos für die Wahrheit.

Retten wir dann wenigstens die Liebe und vermehren wir nicht das Uebel unter dem Vorwande, es zu heilen.

Ich habe mir oft die Frage gestellt, ob es wirklich unmöglich sei, daß eine Discussion zu etwas diene, und ob es nothwendig sei, daß das Wort zweier Geister, die sich bekämpfen, nur dazu führe, aufzureizen oder zu verblenden.

Kann man also nicht den Irrthum zurechtweisen, ohne Zorn zu säen? Kann ein Mann nicht zum Manne sagen: Sie haben geirrt; kann er ihm nicht im Nothfalle sagen: Sie verdienen eine Rüge, ohne durch seinen Fehler oder den eines Anderen Verstockung, Verblendung, vielleicht Haß hervorzurufen? Kann man nicht disputiren, ohne dadurch den Zwiespalt der Geister, die man einigen wollte, zu vermehren?

Man könnte es, wenn nicht ein Hinderniß im Wege stünde; und dies ist, daß bei den intellectuellen oder socialen Spaltungen weder die eine noch die andere Partei eine Vereinigung mehr will

oder hofft. Man haßt sich: man würde Abscheu darüber empfinden, sich zu lieben.

Hier sitzt das Uebel. „Das Böse mit dem Guten besiegen," wie der Apostel sagt; „sanftmüthig und friedfertig sein, um „die Erde zu besitzen," wie das Evangelium es verlangt: dies sind Grundsätze, die Niemand mehr begreift, Niemand mehr begreifen will.

Nichts desto weniger dürfte es an der Zeit sein, dahin zu streben, daß der Friede unter uns in etwas wieder hergestellt werde. Der Friede kann nicht seinen Anfang in der politischen Ordnung nehmen; nimmt er einen Anfang, so wird dies nur auf dem Gebiete des Geistes geschehen. Von da würde er alsbald auf alles Uebrige sich verbreiten. Worin nun wurzelt die Spaltung der geistigen Ordnung? In dem Kampfe der Vernunft mit dem Glauben, der Religion mit der Philosophie? Keineswegs. Die Spaltung hat ihre Wurzel in dem schuldbaren Antagonismus jener Menschen, die sich als Vertreter dieser Zustände geberden.

Seien wir bescheiden. Wir haben nicht mehr Vernunft und Philosophie, als Aristoteles und Platon, der heilige Augustin und der heilige Thomas von Aquin, Cartesius, Pascal, Bossuet und Leibnitz mit einander. Wir haben andererseits nicht mehr Eifer für den Glauben als alle Väter der Kirche und alle Lehrer der Schule, die, wie Thomassin bemerkt, [1] sich während vieler Jahrhunderte Platoniker, und dann vom zwölften bis siebenzehnten Jahrhundert Peripatetiker nannten. Wir haben keinen größeren Eifer für den Glauben als Baronius, der die Schule Platon's „den Vorhof „der christlichen Kirche" nannte; als Maistre, der den Platonismus „die menschliche Vorrede des Evangeliums" nannte; wir haben keinen größeren Eifer für den Glauben, als der heilige Thomas von Aquin, der unaufhörlich den Aristoteles citirt, welchen er den Philosophen nennt. Wir haben endlich nicht mehr Eifer für den Glauben, als alle christlichen Lehrer insgesammt, die diese

---

1) *Praefatio in dogm. theologic*, tom. I.

beiden großen Namen annehmen. Sie nehmen sie an aus dem Grunde, weil diese beiden Namen die beiden nothwendigen Richtungen des Geistes und die beiden Vernunftverfahren repräsentiren. Sie nehmen sie zugleich an, weil sie ihre Einheit begreifen.

Hören wir einen Augenblick den heiligen Augustin über diesen Gegenstand: „Was aber die speculative Philosophie, ja sogar „die Moralphilosophie anbelangt, so fehlt es nicht an sehr scharfen „und sehr gewandten Geistern, die uns zeigen, daß Aristoteles und „Platon übereinstimmen, obgleich sie unerfahrenen und minder auf„merksamen Geistern weit auseinander zu gehen scheinen; und so „haben nach meiner Meinung die Arbeiten und die Anstrengungen „des Gedankens endlich eine gesunde und wahrhafte Schule der „Philosophie hervorgebracht — una verissimae philosophiae di„sciplina —." [2])

Es gibt also nach dem heiligen Augustin und gemäß der Wahrheit, wie sie alle Jene anerkennen werden, die tiefer in diese Dinge eingedrungen sind, im Allgemeinen zwei philosophische Richtungen, die von einem erhabeneren Standpunkte aus betrachtet, nur eine Richtung ausmachen, und die mit einander genommen die wahre Philosophie bilden. Noch mehr, es ist eine historische und so zu sagen allenthalben monumentale Thatsache, daß zwischen dieser großen Philosophie und der katholischen Theologie der tiefste Einklang herrscht.

Also nicht deswegen, weil wir Philosophen sind, nicht deswegen, weil wir Theologen sind, trennen wir uns; sondern deswegen, weil wir keines von beiden sind.

---

2) *Contra acad.*, lib. III, c. 19. Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet, et mores quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur; multis quidem seculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, *una verissimae philosophiae disciplina.*

Fenelon sagt vortrefflich: „Es fehlt uns auf der Erde mehr „noch an Vernunft, als an Religion." Dies ist wahr, nicht minder wahr heützutage, denn ehemals. Es fehlt uns namentlich an Vernunft, aber es fehlt uns in Wahrheit an allen beiden, an Vernunft und an Religion. Das ist's, was uns gar sehr fehlt, das ist's, was uns trennt.

In Wahrheit, man greift bald das Christenthum, bald die Philosophie an, weil man keines von beiden kennt, und nichts von ihrer tiefen Einheit weiß. Aber das Unrecht ist nicht in der Weise getheilt, als man vermuthet; dazu fehlt viel.

Wenn zum Beispiel wir Priester oder einfache Glaübige uns manchmal beikommen lassen, die Vernunft zu verwünschen, Platon oder Aristoteles herabzusetzen; so haben wir offenbar Unrecht, und die Kirche verdammt uns. Beispiele liegen vor Augen. Es sind das individuelle Irrthümer einer unmerklichen Minorität von Theologen, Irrthümer, die unter uns sogar nicht mehr bestehen, weil wir eine disciplinirte Körperschaft bilden. Was die katholische Theologie an und für sich anbelangt, wiederholen wir es, so nimmt sie Platon und Aristoteles an, erhöht und bestimmt sie genauer. Sie hat noch niemals ein Gesetz der Vernunft angetastet, und sie hat die große platonische Methode im menschlichen Geiste bestätigt.

Ich gebe gerne zu, daß, wenn man dahin käme, die Gesetze der Vernunft zu leügnen, Platon und Aristoteles zu verwerfen, es dann nicht mehr möglich wäre, sich zu verstehen. Aber was folgt daraus?

Es ist wahr, daß ein heützutage mächtiges System so weit geht, zu behaupten, daß „die Zeit gekommen sei, die „Logik umzugestalten, und die Formen der Ver„gangenheit zu zerbrechen." Dies der genaue Wortlaut. Ich werde davon im zweiten Theile dieses Briefes sprechen. Aber woher kömmt dieses System und welches ist seine Stütze? Wir werden es sehen.

Wie dem auch sei, es ist gewiß, daß eine der Ursachen, die uns trennen, die tiefe Nichtigkeit der gegenwärtigen philosophischen Studien ist. Ja, der Mangel an gediegenen philosophischen

Studien ist heützutage eines unserer größten Uebel. Durch diese Bresche werden die Sophisten Meister über uns und können mehr und mehr über uns Meister werden, um den Friedensschluß, der nahe wäre, wenn wir Willen und Wissen besäßen, vielleicht auf viele Jahrhunderte hinauszuschieben. Dies wird klar werden im zweiten Theil dieses Briefes.

Andererseits, mein Herr, ist Ihr Buch in seinem theologischen Theile ein großartiges Beispiel der anderen Ursache, die uns trennt. Es ist das die Gewohnheit, die wir fast alle haben, das Christenthum zu richten und zu verdammen, ohne daß man es kennt. Ich habe Sie gefragt, und ich frage Sie feierlich: Ist es erlaubt, im Forschen nach der Wahrheit, in der Frage über das Heil der Welt, noch länger also zu verfahren? Ich stelle diese Frage an Sie, an Ihre Collegen an der Universität, an die Zöglinge der Normalschule, an die ehemaligen wie an die gegenwärtigen. Ich spreche zu Denen, die die Wahrheit lieben und suchen, nicht zu den Anderen, wenn es welche gibt; ich kenne sie nicht. Ich frage sie, ob es gerecht ist, ob es gestattet ist, in dem, was das Christenthum, die einzig mögliche Religion und die einzige Hoffnung der Seelen, anbelangt, fortwährend in Unwissenheit, Irrthum und Vorurtheil zu leben? Sie glauben, werde ich diesen edlen jungen Männern sagen, die in ihren Zweifeln leiden, wie wir alle gelitten haben, und wie unter ihnen Jouffroi gelitten hat, — Sie glauben sich frei von Vorurtheilen und in der Frage competente Richter zu sein. Ich antworte einfach — und ich beweise es Ihnen —, weder Sie noch Ihre Meister sind competent. Sie sind in diesem Stücke in ein solches Gewebe von Vorurtheilen eingehüllt, daß das Licht nicht durchzudringen vermag, und daß das religiöse Vorurtheil, von dem das achtzehnte Jahrhundert redete, nichts ist im Vergleich zu dem Vorurtheil der Irreligion, das ihm folgt und das Sie beherrscht. Ja, ich glaube mit meinen Augen die Wahrheit des Wortes Jouffroi's zu sehen, der die Philosophen und die Gelehrten, die von dem Einfluß ihres Jahrhunderts fortgerissen wurden, „mit dem Kreisel vergleicht, der sich „unter dem Stocke des Knaben dreht.“

Was man Jahrhundert nennt, das ist die verführerische und verdorbene Seite einer jeden Epoche, das ist der enge Gesichts-Punkt des Augenblicks, das ist die jeweilige Verkehrtheit und Leidenschaft des Tages. In diesem Sinne, ich habe es Ihnen oft gesagt, müssen Sie mit Ihrem Jahrhunderte zu brechen wissen, wenn Sie in die Gerechtigkeit und in die universelle Wahrheit und in das eingehen wollen, was Platon die universellen Bewegungen des Geistes Gottes nannte; Sie müssen zu brechen wissen mit Ihrem Jahrhundert, wenn Sie es heilen wollen, und mit edler, heiliger Gesinnung arbeiten, um den Frieden unter den Geistern herzustellen. Setzen Sie Mißtrauen in jenes partiale Licht, das Sie umgibt, Sie einhüllt und einschließt. Befreien Sie sich von den alltäglichen Schlägen des Irrthums, die Sie jeden Tag, jede Stunde treffen, wie die wiederholten Schläge des Stockes, die der Knabe auf den Kreisel führt. Setzen Sie Mißtrauen in die unfruchtbare Bewegung Ihres Geistes unter diesen wiederholten Schlägen, die dem Gedanken weder Ruhe noch Fortschritt gestatten, indem sie ihn nöthigen, sich, ohne abgespannt zu werden, in dem nämlichen Sinne und in dem nämlichen Kreise des Irrthums herumzudrehen.

Ein gleiches System von Vorurtheilen, Negation und Mißtrauen findet sich ohne Unterlaß in einen förmlich in Beschlag genommenen Kreis von Büchern, Journalen, Reden und Vorlesungen eingeführt; und dies alles wird gefördert von der allgemeinen und immerwährenden Gravitation der Sinne, die, wenn sie nicht durch den Glauben aufwärts gehoben werden, das Herz des Menschen und sein Denken nach unten treiben, unsere Seele von Gott losreißen und sie jeder Begierlichkeit und jeder Taüschung überlassen, inmitten der Finsterniß einer Ignoranz, die sich selbst nicht kennt und die sich für Licht hält: — das ist der Strudel des Jahrhunderts. Sie müssen mit ihm zu brechen wissen, und sich frei, ruhig und rein machen im Angesichte Gottes, des Christenthumes und der heiligen Theologie der allgemeinen Religion. Treten Sie vor Gott hin, entschlossen ihm zu folgen, und das Licht wird zu Ihnen reden.

Brauche ich es zu sagen? Bei all diesem nehme ich an, daß Sie an einen Gott glauben. Sie begreifen, daß wenn ein Geist Gott verwirft, die Trennung unheilbar ist. Es ist ebenso unmöglich, sich mit einem solchen Geist zu verständigen, als mit den Finsternissen der Sophisten, welche die Gesetze der Vernunft leügnen. Diese beiden Negationen bilden nur eine. Es ist das die radicale Negation. Es ist das der directe, der volle und ganze Angriff auf das geistige Leben.

Um in die geistige Ordnung den Frieden zu bringen, muß man zuerst ihre Existenz annehmen.

Ich setze also voraus, daß die Sophistik und der Atheismus mit einander ausgeschlossen und excommunicirt sind. Ich sage Ihnen dann, Ihnen allen, die Sie das Licht lieben und die Wahrheit suchen: nichts darf uns mehr hindern, uns zu verständigen, wenn wir uns mit Eifer dem Ringen nach Licht und Frieden weihen.

Dies vorausgesetzt, greifen wir unsere Abhandlung wieder auf. Verstehen wir wohl von diesem Gesichtspunkte aus, daß es sich hier keineswegs um Personen handelt; daß es sich, wie ich schon gesagt habe, nicht um Sie, mein Herr, handelt und nicht um mich. Es ist das eine allgemeine Abhandlung aus Anlaß einer particulären Kritik.

Wo der heilige Paulus die Christen von Korinth zur Einigkeit ermahnt, sagt er ihnen: „Dieses aber, Brüder, habe ich auf „mich und Apollo übertragen, um eüeretwillen.“ [3]) Tragen wir ebenso die persönlichen Fragen und die eigenen Namen über, um zu generellen Fragen zu gelangen.

Ich unternehme es also, gestatten Sie es mir, Sie als ein Beispiel jener entschiedenen, aufrichtigen, glühenden Geister zu behandeln, die der Strom des Jahrhunderts in den Strudel seiner Fluthen hineinreißt; und ich, ein Priester, gestützt auf meinen Glauben, möchte nicht aus eigener Kraft, sondern weil ich mich an einem Felsen festhalte, Ihnen die Hand reichen, oder, wenn

---

3) 1. *Cor.*, IV, 6. Haec autem, fratres transfiguravi in me et Apollo, propter vos.

es nothwendig ist, Sie mit aller Hast erfassen, um Sie wieder auf jenen festen Boden zu stellen, wo Sie gehen und leben könnten, statt im Strome fortzutreiben und darin vergraben zu bleiben.

X.

Der heilige Clemens.

Gehen wir zum heiligen Clemens von Alexandrien über.

Obgleich Sie in Ihrer Darstellung den heiligen Clemens nach Tertullian setzen, so denke ich doch, daß Sie dadurch keinen Fortschritt des Dogma in Vergleich zu Tertullian zu verstehen geben wollen, weil ja Tertullian nur 28 Jahre nach dem heiligen Clemens gestorben ist. Immerhin ertheilen Sie ihm große Lobsprüche, welchen ich mich anschließe.

Sie machen den Anfang damit, daß Sie ihn loben, wegen seiner großen Idee des Glaubens.

„Was ist der Glaube? Ueber diesen Punkt ist der Gedanke „des heiligen Clemens sehr bemerkenswerth.“ Sie bemerken ihn, weil er Ihnen philosophisch zu sein scheint, und er ist in Wahrheit tief philosophisch. Sie citiren den Text des heiligen Clemens und übersetzen ihn also: „Der Glaube ist das Schauen der „Principien, die Auffassung dessen, was über allen Beweis er„haben ist.“ Diesen Gedanken entwickeln Sie dann durch andere Texte des heiligen Justin. Aber Sie beachten nicht, daß der von Ihnen als Definition des Glaubens citirte Text des heiligen Clemens, ein Text, dessen übriger Theil nur eine Weiterentwicklung ist, wortgetreü dem heiligen Paulus angehört. Es ist dies das so bekannte, von Ihnen zu frei übersetzte Wort des heiligen Paulus:

„Der Glaube ist der feste Grund für das, was wir hoffen, eine „gewisse Ueberzeügung von dem, was man nicht sieht.“ [1]) In dieser Hinsicht gibt es also keinen philosophischen Fortschritt vom heiligen Paulus zum heiligen Clemens. Was der heilige Paulus thetisch niedergeschrieben hat, ist von Clemens entwickelt.

Vom heiligen Clemens hätten Sie folgenden Satz über die Trinität citiren können: „Dem einzigen Gott, dem Vater und „Sohne, dem Sohne und dem Vater, in der Einheit des Geistes, „dem Einen in allem; dem absolut guten, absolut schönen, absolut „weisen, absolut gerechten; ihm sei Ehre jetzt und in die Ewig„keit der Ewigkeiten. Amen.“

Man redete also, wie Sie sehen, in der christlichen Kirche vor dem Entstehen des Neüplatonismus die nämliche Sprache, wie man sie heützutage in den Meßbüchern findet. Wohl zu beachten ist, wie dieser Text des heiligen Clemens die Gleichheit der drei Personen klar bezeichnet durch die auf jede Person gleichmäßig angewandten Worte: „Einer in allem, absolut gut, absolut schön, „absolut weise, absolut gerecht.“

Was die Theorie vom Worte anbelangt, die Sie mit Recht beim heiligen Clemens so tief nennen, so unterscheidet sich dieselbe in nichts von der Tertullian's. In Wahrheit, „das Wort ist „nach dem heiligen Clemens nicht einfach der aüßere Ausdruck des „göttlichen Gedankens, wie es der Ausdruck „Wort“ anzudeüten „scheinen dürfte, sondern die Weisheit, die Güte Gottes selbst in „seiner höchsten Manifestation; es ist gewisser Maßen das Antlitz „Gottes selbst, das ewige und mit seiner Natur ganz gleiche.“ Wir haben so eben ganz das Nämliche bei Tertullian gefunden, so wie auch beim heiligen Paulus. Nicht ein einziges Wort, nicht ein einziges Theilchen gehört dem heiligen Clemens allein und ausschließlich zu.

---

1) Die Worte πιστις δε ... ἐλπιζομενων ὑποστασις πραγματων, ἐλεγχος οὐ βλεπομενων, die citirt werden, als wären sie vom heiligen Clemens, sind der genaue Text des heiligen Paulus im Briefe an die Hebräer, cap. XI, 1.

Die christliche Philosophie von Alexandrien hat von all dem nichts erfunden.

Sie fügen hinzu, daß nach dem heiligen Clemens „der Vater „und der Sohn nur eins sind und sich zu einem einzigen Gott „vermengen.“ [2])

Nach Ihnen also, mein Herr, stellt der heilige Clemens das Wort als gleichewig mit Gott dar, als adäquat mit seiner Natur, indem der Vater und der Sohn nur eins ausmachen, und nur **ein** Gott sind.

Wie können Sie dann, wenn Sie einige Seiten weiter unten die Lehre der alexandrinischen Väter zusammenfassen, sagen, daß „in der Arbeit der alexandrinischen Väter noch der Orientalismus „herrsche“, und daß, „so lange die christliche Theologie dem Ein„flusse des Orients unterstellt blieb, sie den heiligen Geist und „das Wort als außer der göttlichen Natur seiend betrachtete?“ Sie haben so eben anerkannt, daß für den heiligen Clemens der Vater und der Sohn ein einziger Gott sind. Noch mehr, Sie haben anerkannt, daß der heilige Joannes schon gesagt hat, das Wort sei Gott — es mußte dies anerkannt werden, weil der Anfang des Evangeliums des heiligen Joannes diese Worte enthält: „Und das Wort war Gott“ —; und nach allem diesem machen Sie den Schluß: „So lange die christliche Theologie dem Ein„flusse des Orients unterstellt war, betrachtete sie das Wort „und den heiligen Geist als außer der göttlichen Natur seiend.“

Erlauben Sie mir, zu sagen: Alles dieses ist befremdend, unwahrscheinlich. Man glaubt dies nicht, bis man zehnmal die Texte lies't, wie ich es gethan habe.

---

2) T. I, p. 255.

XI.

Origenes.

Derjenige unter den Vätern der Kirche, den man am meisten mißbraucht hat, ist Origenes. Jeder Gelehrte bestätigt, daß die zahlreichen Schriften des Origenes verfälscht, interpolirt wurden, sogar noch bei seinen Lebzeiten. Große Geister haben in mehreren Punkten den Origenes verschieden interpretirt. Aber wenn man über den Gedanken des Origenes Gewißheit haben will, dann muß man sich an seine Bücher gegen Celsus halten, die sein Hauptwerk bilden, das am beßten gearbeitet, ohne Vergleich am reinsten, in seinen Einzelnheiten am unbestrittensten ist.

Was Sie betrifft, mein Herr, so zergliedern Sie den Gedanken des Origenes auf zweifache Weise:

Hier die eine [1]):

„Im Gedanken des Origenes ist nur der Vater wahrer Gott; „der Sohn ist mehr göttlich, als Gott. Die Gottheit, die in ihm „ist, ist nur das Bild der wahren Gottheit. So wie er nicht „wahrer Gott ist, ebenso ist er auch nicht das Gute, er ist „bloß gut. .... Das Wort ist nicht die Ursache, sondern das „Werkzeüg der Schöpfung. Die Ursache ist eine weit größere „und mächtigere, als das Wort. Sonach ist also der Sohn an „Wesenheit und Macht geringer, als der Vater. Er ist es auch „an Kenntniß: denn wenn der Vater größer ist, als der Sohn, „so kann er allein sich vollkommen denken. Der Sohn kann nur „ein unvollständiges Bild von der Majestät des Vaters haben. ... „Also ist der Sohn in jeder Beziehung geringer, als der Vater.“

---

1) T. I, p. 268.

Die andere Weise, in der Sie den Gedanken des Origenes geben, ist [2]):

„Gott zeügt den Sohn, aber er schafft ihn nicht. Untheilbar „in sich und untrennbar vom Sohne, zeügt er ihn, ohne ihn „aus seinem Schooße hinaustreten zu lassen" — Sie citiren den griechischen Text, der kraftvoll ist; — „Origenes drückt mit großer „Stärke die innige Einheit des Sohnes mit dem Vater aus. „Der Sohn ist ewig mit dem Vater und macht mit ihm nur eins „aus. Noch mehr, wenn der Sohn nur durch den Vater existirt, „so hat der Vater keine Macht, als durch den Sohn. Das Wort „ist nothwendig zur Entfaltung und Beurkundung der Macht des „Vaters, wie der Vater es ist zur Existenz und Wesenheit des „Sohnes. Origenes nimmt seine Zuflucht zu einer Vergleichung, „um diese innige Beziehung zwischen Vater und Sohn auszu„drücken, die sich nur mit harter Mühe definiren läßt, ohne daß „man in eine Trennung oder Vermischung der Personen ver„fällt."

„Wie das Licht" — so lautet der Text des Origenes — „nie„mals ohne Glanz gewesen ist, ebenso kann der Sohn nicht erfaßt „werden ohne den Vater, dessen Weisheit, dessen Wort er ist, „und von dessen Substanz er das ganz getreüe Abbild ist. Wie „kann man also sagen, daß es eine Zeit gab, wo der Sohn „nicht war? Das heißt nichts sagen, außer man wollte damit aus„drücken, daß eine Zeit war, wo es weder eine Wahrheit, noch „eine Weisheit, noch ein Leben gab, lauter Dinge, welche die „Substanz des Vaters gerade deshalb constituiren, weil sie weder „von ihm getrennt, noch losgerissen werden können. Obschon die „Wesenheiten von dem erkennenden Geiste vielfach gedacht werden, „bilden sie doch wirklich und substantiell eine einzige und die näm„liche Sache, und schließen die Fülle der Gottheit in sich."

Dies ist die zweite Weise, in der Sie den Gedanken des Origenes zergliedern.

Welche von beiden ist nach Ihnen die bessere?

2) T. I, p. 270.

Man muß wählen; denn wenn, wie der von Ihnen citirte Text des Origenes selbst besagt, wenn das Wort dem Vater dazu nothwendig ist, daß es ohne ihn weder eine Wahrheit, noch Weisheit, noch Leben in Gott geben würde: lauter Dinge, die die Substanz Gottes constituiren; wenn diese Wesenheiten — die nach Ihnen, wie nach Origenes das Wort — *λογος* — sind —, wenn diese Wesenheiten wirklich und substantiell eine einzige und die nämliche Sache — welche das Wort ist — bilden; wenn diese Wesenheiten — welche das Wort sind — die Fülle der Gottheit in sich schließen; wie, ich bitte Sie, sollte Der nicht Gott sein, der durch die Wesenheit die Fülle der Gottheit in sich besitzt? Um das frage ich Sie.

Nachdem Sie das voranstehende bewunderungswürdige Stück übersetzt und auf der nämlichen Seite folgenden Text hinzugefügt haben: „Das Wort, welches von Anfang war durch das Sein in „Gott und von Ewigkeit her Gott ist,"[3]) nach diesem Texte, den Sie selbst citiren — ohne jedesmal *ἠν τω εἰναι* zu übersetzen —, konnten Sie auf Seite 269, vierzig Zeilen weiter unten, Folgendes schreiben: „Wie sollte — nach Origenes — der Sohn wesentlich dem Vater „gleich sein? besteht nicht ein Abgrund zwischen diesen beiden „Naturen, von denen die eine Gott, die andere bloß göttlich „ist?"

Was! Zwischen Gott und dem, der im Princip, durch die Wesenheit, ewig in Gott, Gott selbst ist, gibt es einen Abgrund? Sie sehen hier zwei verschiedene Naturen!

Wo ist der Sinn der Worte, und wie hätte sich Origenes ausdrücken müssen, um Ihnen zu sagen, daß das Wort Gott ist, wenn nach Ihnen Der nicht Gott, wahrer Gott ist, der im Princip, durch die Wesenheit, ewig in Gott, Gott selbst ist, und ohne welchen es in Gott weder Wahrheit, noch Weisheit, noch Leben gäbe, lauter Dinge, die die Substanz Gottes constituiren?

---

3) *Λογος ὁς ἐν ἀρχῃ ἠν τω εἰναι προς τον θεον ἀει μενων θεος.*

Auf den nämlichen Seiten vergessen Sie alles dieses, so daß Sie, als ob Sie damit den Gedanken des Origenes ausdrückten, die unglaublichen Worte schreiben: „Der Vater allein ist das „Gute: alle übrigen Geschöpfe, selbst der Sohn, nehmen „bloß Theil daran."

So stellen Sie Gott auf die eine Seite, auf die andere Seite den Sohn mit den übrigen Geschöpfen. Und Sie sagen, das sei die Meinung des Origenes! Sie sagen es hier, während Sie anderswo eingestehen, daß dies nicht sein Gedanke sei, und daß man nicht ernstlich behaupten könne, Origenes habe aus dem Sohne ein einfaches Geschöpf Gottes gemacht.

Was wollen Sie dann sagen, mein Herr, und welchen Sinn geben Sie den Worten?

Sie begreifen, daß es nach den Texten, die Sie selbst citiren, nutzlos ist, sechs Seiten des Textes von Origenes zu copiren, die ich vor mir habe, und die die Fülle der Gottheit des Sohnes ausdrücken.

Ich beschränke mich einfach auf die Bemerkung: wenn Sie den Origenes citiren, wo er die Gottheit des Sohnes erhebt, führen Sie Texte an, die bestimmt und klar sind, wie die Sonne; und wenn Sie sodann trotz all dem leügnen, daß das Wort nach Origenes wahrer Gott ist: so sagen Sie dies willkürlich. Wenn Sie den Schluß machen: „In dem Gedanken des Origenes ist „nur der Vater wahrer Gott, der Sohn ist mehr göttlich, als „Gott, und dies deswegen, weil er nur Theil nimmt an der gött- „lichen Natur;" dann stützen Sie sich auf keinen Text. Zu diesem Satze citiren Sie nicht.

Ich habe darum versucht, das Fehlende zu ergänzen und zu sehen, wo Origenes lehren konnte, daß der Sohn nur Theil nehme an der göttlichen Natur. Ich habe es gefunden; aber wo? Im dritten Buch gegen Celsus. Origenes spricht also: „Mögen es „die Gotteslästerer lernen! Jesus, den wir für Gott und den „Sohn Gottes vom Anfang an halten, ist das Wort selbst, die „Wahrheit an sich, die Weisheit an sich. Was seinen sterb- „lichen Körper und seine menschliche Seele betrifft, so „haben dieser Körper und diese Seele durch die Gemein-

„schaft mit dem Worte, durch ihre Einheit und gegenseitige Durch„dringung in diesem Worte, die höchsten Gaben Gottes empfan„gen, wurden theilhaftig der Gottheit und sind in Gott über„gegangen.“ [4])

Was sagen Sie, mein Herr, zu dieser erschöpfenden Christologie? Ueber welchen Punkt, meinen Sie, hätte Bossuet vollständiger und genauer sich verbreiten können?

Jetzt müssen Sie den Gedanken des Origenes begreifen, und worin nach ihm Jesus Christus an der göttlichen Natur, wie Sie sagen, Theil nimmt. Sein sterblicher Leib und seine menschliche Seele participiren an der göttlichen Natur, an der Natur des Wortes selbst, das Gott selbst, die Wahrheit und Weisheit selbst ist. Um also schreiben zu können, daß das Wort nach Origenes an der göttlichen Natur Theil nehme, haben Sie mit dem Wort Gottes den sterblichen Leib und die menschliche Seele Christi verwechselt, d. h. Sie haben einen theologischen Fehlgriff gemacht, den weder ein Seminarist des ersten Curses, noch ein Kind des Katechismus hartnäckig begehen würde.

XII.

Auf solche Wissenschaft und Kenntniß der Texte stützen Sie am Schlusse Ihres theologischen Theiles die Behauptung, daß die alexandrinischen Väter [5]) noch nicht zur wahren Formel der Trinität gelangt seien, und daß Origenes so weit gehe, zu behaupten, [6]) der Vater allein sei Gott; und daß von da an „die „Lehre des Origenes durch Unterordnung des Wortes und des „heiligen Geistes unter den Vater dahin trachtete, die ganze gött-

4) *Contra Cels.*, lib. III, p. 135. *Αρχηθεν εἶναι θεον και ὑιον θεου: οὗτος ὁ αὐτολογος ἐστι και ἡ αὐτοσοφια και ἡ αὐτο-ἀληθεια κ. τ. λ.*

5) T. I, p. 290.

6) T. I, p. 291.

„liche Natur in der ersten Hypostase zu concentriren;[7]) daß im „Allgemeinen das erste Christenthum die jüdische Theologie ac„ceptirt habe, ohne etwas daran zu ändern, d. h. daß der Gott „der neüen Religion noch der abstracte und geheimnißvolle Gott „des Orients gewesen;[8]) da der Sohn und der Geist nicht Gott „seien, weder der eine noch der andere — nach dem ersten Christen„thum —, so sei Gott selbst bei seinem Werke nicht gegenwärtig, „und lasse sich bloß durch seine Organe vertreten; durch Mittel„glieder schaffe und belebe er die Welt; er selbst bleibe in der „Einsamkeit und im Geheimniß seiner unaussprechlichen Existenz „eingeschlossen. Die christliche Theologie sei noch fern von der „Trinität im eigentlichen Sinne gewesen, so lange sie dem Ein„flusse des Orients ausgesetzt war — nach Ihnen blieb sie es „bis zu Origenes einschließlich —, sie betrachtete das Wort und „den heiligen Geist als außer der göttlichen Natur seiend und „habe die Gleichwesenheit des Vaters, des Sohnes und des hei„ligen Geistes nicht begreifen können.“[9])

Dies vorausgesetzt, werden Sie uns zeigen, wie der Einfluß Alexandriens durch die Formeln der griechischen Philosophie[10]) die christliche Trinität und das Dogma von der Gottheit Jesu Christi entwickelt und bestimmt habe.

Was mußten Sie aber, mein Herr, thun, um zu dieser Folgerung zu gelangen? Sie mußten behaupten, daß der heilige Paulus nicht gesagt habe, Christus sei Gott, während der heilige Paulus gesagt hat: Christus ist Gott, und es fünfzehnmal gesagt hat. Sie mußten vergessen, daß sogar nach Ihrer eigenen Aussage der heilige Joannes zuerst verkündet hat: Christus ist Gott.

Sie mußten dem heiligen Petrus die Häresie der Judaisirenden zur Last legen, einen Irrthum, den er selbst für immer auf

---

7) T. I, p. 291.
8) T. I, p. 297.
9) T. I, p. 298.
10) T. I, p. 296.

dem Concil von Jerusalem mit Worten verworfen hat, die Jeder auswendig weiß.

Sie mußten behaupten, daß die Kirche von Jerusalem das Reich Gottes den Juden allein vorbehalte, und deswegen durften Sie den drei Seiten nicht Rechnung tragen, wo die Apostelgeschichte von jenen zwei Concilien spricht, von denen das eine die Kirche den Heiden öffnet, das andere den Gedanken verwirft, sie dem Gesetze Moysis zu unterwerfen.

Um einen unermeßlichen theologischen Fortschritt vom heiligen Petrus zum heiligen Paulus, vom heiligen Paulus zum heiligen Joannes zu sehen, mußten Sie gewisser Maßen das neüe Testament unterdrücken, und in diesem Punkte soviel thatsächliche Irrthümer als Behauptungen anhaüfen.

Was die Kirchenväter anbelangt, so mußten Sie, um uns dieselben so zu zeigen, wie Sie es gethan haben, ein wahres Gewebe von Irrthümern erdichten: förmliche Sinnverkehrungen, ewige Widersprüche, Einwürfe für Antworten genommen, eine befremdende Unkenntniß der zahlreichsten, bekanntesten, entscheidendsten Texte, Erklärungen, die das gerade Gegentheil der Texte aufstellen, und dies alles unter dem Einflusse einer so gänzlichen Verblendung, daß Sie die Texte nicht einmal sehen, wenn Sie dieselben selbst citiren und übersetzen.

Sie mußten mit einem Worte eine Arbeit zu Stande bringen, mit der ich nichts zu vergleichen weiß, unter den Büchern nämlich, deren Auctoren sich mit Wissenschaft befassen wollten. Es ist offenbar, mein Herr, daß dieser Theil Ihres Werkes nicht mehr auf Wissenschaft Anspruch machen darf, denn ein Traum oder Roman.

In Wahrheit: behaupten, daß sich das Christenthum, so wie es zu Nicäa aufgetreten, unter dem Einflusse des Neüplatonismus gebildet habe, heißt den Traum an die Stelle der Wirklichkeit setzen. Es ist aus allen Thatsachen, allen Texten, allen Gründen ersichtlich, daß der Neüplatonismus, der um zwei Jahrhunderte später, als das Christenthum auftaucht, nur das Christenthum zum Daseinsgrunde hat. Der Neüplatonismus ist das Spiegelbild des Christenthums. Sie wissen, was ein Spiegelbild ist.

Ein leeres und umgekehrtes Bild der wirklichen und lebendigen Objecte. Lichtstrahlen, die von oben kommen, sieht man von unten kommen. Die Ebenen Aegyptens bieten manchmal folgende Erscheinung in der physischen Ordnung dar. Lichtstrahlen, die vom Gipfel der Palmbäume ausgehen, scheinen hundert Fuß unter dem Sande hervorzukommen, und den Himmel über den Palmen sieht man im tiefsten Abgrunde. Als das Christenthum sich über die Welt ausbreitete, bot Alexandrien das nämliche Phänomen in der philosophischen Ordnung dar; das Licht, welches das Christenthum von oben herab sandte, sah man von unten kommen.

Was die Erörterung der Texte über diesen Gegenstand betrifft, so lesen Sie Bullus in seiner „Vertheidigung des nicänischen Glaubens“. [11]) Gegen dieses Buch, das Auctorität hat und den nicänischen Glauben in den Vätern der drei ersten Jahrhunderte ganz wiederfindet, und dies reichlich und überflüssig mit Stellen citirt, gibt es keine Widerrede. Bullus weis't das in jedem Sinne genaue Dogma der Trinität in der Kirche vom Anfang an vollkommen nach.

Wie sollten denn, sagt Bullus an irgend einer Stelle, die Christen des zweiten Jahrhunderts das Dogma von der Trinität nicht gekannt haben, da doch die Heiden es in seiner härtesten Formel kannten, die Einheit in der Dreiheit, die Dreiheit in der Einheit, und man sich schon darüber lustig machte, wie sich noch heützutage die starken Geister darüber lustig machen? Wie sollte der heilige Justin das Dogma der Trinität nicht gekannt haben, da doch Lukian, sein Zeitgenosse, es kannte? In einem Dialog, betitelt *Φιλοπατηρ*, sagt der Christ zum Heiden: „Der Gott, der „im Himmel herrscht, der Sohn des Vaters, und der Geist, der „vom Vater ausgeht, Einer in Dreien, und Drei in Einem, das „ist Gott.“ Der Heide antwortet: „Eins ist drei, drei sind „eins [12]): das begreife ich nicht.“ Gerade so redete de Boufflers

11) *Defensio fidei Nicaenae.* Oxonii, 1685.

12) Wir brauchen nicht zu sagen, daß die Formel: Eins macht drei, drei machen Eins, in jeder Beziehung eine Absurdität ist, mit der das

als er sprach: „Eins macht drei, drei machen eins; das die christ-„liche Arithmetik.“ Glaübige und Unglaübige kannten somit oder travestirten zu jener Zeit das Dogma der Trinität, wie es heützutage die Glaübigen und Unglaübigen kennen oder travestiren, wohlverstanden ungeachtet des Vorbehaltes der strengen, von den Concilien fixirten Fassung.

Würde man das Buch des Bullus lesen, dann würde man die Meinung des Herrn J. Simon in seiner Geschichte der alexandrinischen Schule theilen, wenn er sagt: „Die Einen „haben sich bemüht, das Christenthum zu einer Art Plagiat der „alexandrinischen Schule zu stempeln, eine verzweifelte These, „die man nicht mit gutem Glauben aufrecht halten kann, wenn „man nur ein wenig rechtlichen Sinn und einen oberflächlichen „Schein von der Geschichte hat ....“ [13])

Dies ist wohl die verzweifelte These, die Sie aufstellen, mein Herr, weil nach Ihnen das erste Christenthum, so lange es unter

---

Dogma von der Trinität nichts gemein hat. Der Katholik bekennt von Gott die Einheit in Bezug auf die Natur, die Trinität in Bezug auf die Personen. Die Einheit und die Dreiheit unter der nämlichen Beziehung von Gott bekennen, wäre erstens eine doppelte Häresie, dann ein Widerspruch in den Begriffen, d. h. eine Absurdität. Der heilige Thomas von Aquin drückt sich in diesem Stücke also aus: »Cum dicimus »*trinitatem in unitate*, non ponimus numerum in unitate essentiae, »quasi sit ter *una;* sed personas numeratas ponimus in unitate na»turae, sicut supposita alicujus naturae dicuntur esse in natura illa. »Econverso autem dicimus *unitatem in trinitate,* sicut natura dicitur »esse in suis suppositis.« „Wenn wir von der Dreiheit in der „Einheit reden, setzen wir nicht die Zahl in die Einheit der Wesen„heit, als wäre diese dreimal eins; sondern wir setzen die drei Personen „in die Einheit der Natur, wie die Individuen irgend einer „Natur in dieser Natur seiend gedacht werden; dagegen aber „reden wir von der Einheit in der Dreiheit, wie man sagt, daß die Na„tur in ihren Individuen sei.“ 1ª, q. XXXI, art. 1, ad 4. „Es gibt nur „eine einzige menschliche Natur,“ sagt der heilige Thomas anderswo, „aber „es gibt mehrere menschliche Personen.“

13) Simon: *L'histoire de l'ecole d'Alexandrie.* Tom. II, pag. 608.

dem Einflusse des Orients stand, „das Wort und den heiligen „Geist als außer der göttlichen Natur stehend betrachteten.“ Das Christenthum nun, wie Sie Seite 302 ausdrücklich behaupten, blieb unter diesem Einflusse bis zu Origenes inclusive, der, wie Sie versichern, so weit geht, daß er sagt, „der Vater allein sei der „wahre Gott.“ Von da ab wäre das Fundamentaldogma des Christenthums, die Gottheit Jesu Christi, in die Kirche eingeführt worden und zwar erst unter dem Einflusse des Neüplatonismus.

Dies ist Ihre These. Wir haben gesehen, mit welchem Wirrwarr von überraschenden, unwahrscheinlichen Irrthümern Sie dieselbe vertheidigt haben.

XIII.

Es trägt übrigens dieser Theil, der den Thatsachen, den Texten, der Geschichte Gewalt anthut, philosophisch genommen eine solche Hartnäckigkeit zur Schau, um die Idee festzustellen, daß nichts im Stande ist, dieselbe zu verdrängen, wenn sie einmal a priori gefaßt ist.

Hier ein hervorstechendes Beispiel.

Auf Seite 40 Ihres dritten Bandes sagen Sie: „Folgender Ausspruch zeigt von dem tiefen historischen Scharfsinne dieses „ausgezeichneten Geistes. Was beide Häresien — der Judaismus „und Hellenismus — Gutes haben, das ist an der „jüdischen „Doctrin die Einheit der göttlichen Natur und an der griechischen „einzig die Unterscheidung der Hypostasen — Personen —; nach „dem Beispiele der großen alexandrinischen Theologen anerkennt „der heilige Joannes Damascenus allenthalben die Wahrheit, wo sie auch immer ihren Ursprung haben „mag.“

Was will dies anderes sagen, als daß der heilige Joannes Damascenus mit seinem tiefen historischen Scharfsinn in Ihren Gedanken eingeht, d. h. im Hellenismus, nämlich in der griechischen Philosophie, den Ursprung von der Unterscheidung der Personen anerkenne?

Aber wie können Sie dies noch behaupten nach dem, was sich zugetragen?

Welches war mein Erstaunen, als Sie mir Ihren dritten Band schickten und ich in der Vorrede Folgendes las: „Jedes„mal könnte ich mehr als einen Kirchenvater zur Unterstützung „meiner Schlüsse citiren. Es wird mir aber genügen, meine Gegner „auf das Ansehen des heiligen Joannes Damascenus zu verweisen, „dessen Zeügniß alles übertrifft, was ich über den Fortschritt der „christlichen Theologie gesagt habe. Der jüdischen Tradition ver„danken wir die Einheit der göttlichen Natur, dem Hellenismus „nur die Unterscheidung der Hypostasen."

Wenn man nicht gänzlich unwissend ist darüber, was die katholische Theologie ist, dann bedarf es nur der Reflexion eines Augenblickes, um zum Voraus schon vollkommen gewiß zu sein, daß ein Kirchenvater nicht sagen konnte und nicht gesagt hat, das Christenthum habe von der alexandrinischen Schule das Dogma der Trinität erborgt.

Ich habe nun den heiligen Joannes Damascenus an fraglicher Stelle aufgeschlagen und Folgendes gefunden:

„Also durch unser Dogma von der Einheit der göttlichen „Natur hat sich der Polytheismus der Griechen als falsch erwiesen, „und durch die Annahme des Wortes und des Geistes ward das „judaische Dogma umgestoßen. Von diesen beiden Häresien ist „nichts mehr übrig, als die wahre Seite an der judaischen Ueber„lieferung, die Einheit der Natur; vom Hellenismus die Unter„scheidung der Hypostasen. Wenn sich der Jude nicht ergibt, „wenn er es verschmäht, das Wort und den heiligen Geist anzu„nehmen, dann schließt ihm den Mund durch das Zeügniß der „heiligen Schrift. Hat nicht David gesagt, u. s. w."

Daraus geht, wie man sieht, hervor, daß der heilige Joannes Damascenus in diesem Capitel der Schule von Alexandrien nicht einmal Erwähnung thut, noch auch der griechischen Philosophie; daß er in diesem Capitel, wie anderswo — wovon ich mich aus den Texten überzeügt habe — unter Hellenismus den Polytheismus der Heiden, die alte Religion der Griechen versteht; daß nach ihm dieser Polytheismus eine Häresie ist und eine Cor-

ruption des ersten universellen, im alten Testament ausdrücklich bestimmten Dogma, des Dogma von der Trinität.

Als Sie Kenntniß von diesem Irrthume bekamen, haben Sie sich beeilt, es ist wahr, alle Exemplare, die im Umlauf waren, zurückzuziehen und durch ein Auswechselblatt diesen Theil Ihrer Vorrede zu tilgen.

Warum aber dann bei Gelegenheit der Unterscheidung der Personen, wovon man Spuren im Polytheismus findet, noch behaupten, der heilige Joannes Damascenus anerkenne gerne die Wahrheit allenthalben, welches auch ihr Ursprung sei? Das heißt den entgegengesetzten Sinn behaupten.

Ich werde Sie auch fragen, auf was Sie sich stützten bei der Behauptung, daß mehrere Väter der Kirche diese Meinung theilen? Welches sind die Namen dieser Väter? Wo sind ihre Texte? Warum haben diese Texte nicht die Stelle des Textes vom heiligen Joannes Damascenus eingenommen, den Sie zurückziehen mußten?

Ich hätte diesen thatsächlichen Vorgang nicht berührt, wenn Sie nicht den entgegengesetzten Sinn beibehalten hätten. Nach dem heiligen Joannes Damascenus hat diese Wahrheit — die Unterscheidung der Personen — ihren Ursprung im alten Testament; die Verzerrung dieser Wahrheit gehört dem griechischen Polytheismus an. Sie sagen nun immer, „daß der heilige Joannes die Wahrheit allenthalben gerne anerkennt, wo auch ihr Ursprung sein möge;" was so viel heißt, als ob er den Ursprung dieser Wahrheit im Hellenismus anerkannte.

Wohlan, aus dieser Thatsache will ich folgende Lehre ziehen.

Oft ist zu mir gesagt worden: „Ihr katholische Priester, ihr seid ehrlich, aber ihr seid nicht frei; ihr seid unter dem Joche des Glaubens." Da ich nun hier die Thatsache eines handgreiflichen Gegensinnes vor mir habe, der trotz des Textes und trotz der Warnung behauptet wird von einem Manne guten Willens; behauptet wird, sage ich, obgleich man ihn vertilgen wollte und ihn vertilgt zu haben glaubte; Angesichts dieser Thatsache habe ich doch sicherlich das Recht zu sagen: „Sie, Anhänger „einer anders denkenden Philosophie, Sie sind ehrlich, aber

„Sie sind nicht frei, Sie stehen unter dem Joche des Irr=
„thums.“ Und fürwahr, die Wunde des Joches ist sichtbar und
blutend.

Ich gehe ins Detail ein, um auf eine präcise Weise den inneren
Zustand der Geister darzulegen, die unter uns das Christenthum
bekämpfen.

XIV.

Sie wußten, mein Herr, daß Mgr. Affre die Absicht hatte,
Ihre beiden Bände zu verwerfen und zu verdammen. Ich habe
das Meinige dazu beigetragen, ihm davon abzurathen mit dem
von dem ehrwürdigen Prälaten gut geheißenen Grunde, daß eine
Verwerfung von Seite eines Erzbischofes Ihrem Buche eine
schlimme Verbreitung bei der Partei des Widerspruchs geben
würde. Man wollte den Schwachen gegen den Starken schützen.
Ganz anders verhält es sich mit dem Angriff, dessen Urheber ich
bin. Es ist ein Kampf mit gleichen Waffen, wobei Niemand
etwas zu tadeln finden wird. Uebrigens schließen Ihre beiden
ersten Bände nicht im entferntesten das in sich, was der dritte in
sich birgt. Dieser dritte Band fördert eine Lehre zu Tage, die
man allsogleich und absolut nothwendig dem Publicum zur Kennt=
niß bringen muß, indem man sie, wie ich gethan, beim rechten
Namen nennt.

Wie dem auch sei, zur Zeit, als sich Mgr. Affre mit Ihrem
Buche befaßte, ertheilte er den Theologen von Saint Sulpice den
Auftrag, dasselbe zu prüfen. Wenige Tage nachher hatte ich
Gelegenheit, mich mit einem dieser Herren zu unterhalten, der mir
sagte: „Was ich an diesem Buche gefunden habe, ist nur ein
„Gewebe von unglaublichen Mißgriffen. Unsere jungen Leüte
„lachten darüber .... Die Commission des Instituts, die dieses
„Werk krönen ließ, mußte es ohne Aufmerksamkeit gelesen, und
„nichts nachgeschlagen haben.“ [14])

---

14) Wir wollen die Bedeutung dieses Actes nicht ins Schlimme ausbeüten

So drückte sich ein Mann aus, dessen Bescheidenheit und Mäßigung seiner tiefen Wissenschaft gleichkömmt.

Wie Sie sehen, mein Herr, sage ich Ihnen die ganze harte Wahrheit. Möchte ich durch diese Züchtigung und öffentliche Warnung einen entschiedenen, aber in den tiefsten und gefährlichsten Taüschungen versunkenen Geist aufwecken können!

Ich wollte zugleich mit diesem schlagenden Beispiel die ernstliche Aufmerksamkeit aller Menschen guten Willens, seien sie Christen oder nicht, einmal auf die Art und Weise lenken, mit der wir in diesem Jahrhundert alle oder fast alle das Christenthum studiren, bekämpfen und verurtheilen.

Ich sage, daß man dem folgenden Wunder noch nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt hat.

Es gibt unter uns Niemanden, sei er Gelehrter oder nicht, Mann oder Jüngling, Kind oder Greis, der sich nicht ganz allein für den competenten Richter des Christenthums hielte.

Dies ist so wahr, daß selbst der Ausdruck „Wunder", den ich hier gebraucht habe, Niemanden in Staunen setzt, und daß man im ersten Augenblick auch nichts Wunderbares daran gewahrt.

Aber gehen wir näher darauf ein.

Ist es wahr, ja oder nein, daß Jeder unter uns, der ein Gelehrter ist oder sich für einen solchen hält, das Christenthum richtet und es nach Gebühr zu richten glaubt? Ist es wahr, ja oder nein, daß man dieses Urtheil in den Collegien regelmäßig vom dreizehnten bis fünfzehnten Jahre fällen hört und daß man in diesem Urtheil, ohne daran in der Hauptsache etwas zu ändern, oft durch die ganze Jugendzeit und das reife Alter und manchmal bis zum Tode dahinlebt? Sind diese ebenso lächerlichen als

---

und uns keineswegs der Voraussetzung hingeben, daß das Institut durch die Krönung des ihm vorgelegten Schriftstückes die wirklichen Folgerungen des Werkes zu sanctioniren die Absicht gehabt habe. Man weiß, daß ein vom Institut gekröntes Schriftstück oft zu einem großen Werke anwächs't, erweitert, modificirt oder auch wesentlich geändert wird, und sich dennoch als gekröntes Werk auszugeben fortfährt.

beklagenswerthen Thatsachen, sind sie oder sind sie nicht die Geschichte fast der ganzen gebildeten Classe unter uns?

Wer hat nicht jenen Schüler in seinem Colleg gekannt, der im reifen Alter erklärte, daß er weder Katholik noch Christ sei, und daß er nicht einmal an Gott glaube? Wer sich mit Kindern abgegeben, und ihr innerstes und geheimstes Zutrauen gewonnen hat, kennt diese Sachen. Ein solcher Knabe nun erklärt dieses: ihm gelten Lehrer, Eltern, Kirche und Tradition, große Männer, große Auctoren und große Jahrunderte, Bossuet und Fenelon, Pascal und alle Anderen, alle diese Auctoritäten gelten ihm als Nullen und nicht gewesen; alles dieses ist für ihn nur Lüge, Dummheit, Heüchelei, Aberglauben, Finsterniß; er allein weiß, woran man sich zu halten hat, und er thut es.

Dieser Knabe muß uns offenbar zum Lachen bringen, aber zu gleicher Zeit auch zu großem Bedauern. Sind wir aber nicht selbst dieser Knabe?

Wir alle waren mehr oder weniger dieses arme Kind, ich so gut, wie die Anderen. Hierin liegt das Wunder nicht.

Das Wunder ist dieses, daß gerade dieses Urtheil, welches wir uns in unserer blinden und krankhaften Kindheit unter dem Einflusse einer fluchwürdigen Erziehung bilden, die wir alle vom stolzen Geiste des Jahrhunderts empfangen, — daß gerade dieses Urtheil unausgesetzt die Grundlage, das wahre Motiv unseres gegenwärtigen Urtheiles über den Katholicismus und das Christenthum ausmacht.

Wir glauben seit jener Zeit Studien gemacht, Arbeiten vollendet zu haben, die uns gestatten, ein wissenschaftliches Urtheil zu fällen. Aber glauben wir es in Wahrheit und können wir es glauben?

Erlauben Sie mir, mein Herr, Sie hier zum Beispiel aufzustellen. Wer hat bessere Studien gemacht, als Sie? Wer hat sie mit mehr Leidenschaft, sagen wir lieber mit mehr Achtung, mit mehr Sympathie und Bewunderung für die sichtbare Schönheit des Christenthums gemacht? Worin nun waren diese Studien, die Ihrigen, ihrem Objecte gewachsen? Wir haben soeben gezeigt,

daß Sie es nicht einmal dahin gebracht haben, die Frage gehörig zur Erkenntniß zu bringen. Alles, was Sie über diesen Gegenstand geschrieben haben, ist nichtig und keiner ernstlichen Besprechung werth. Die naiven Urtheile eines Unglaübigen des vierten Grades sind nicht mehr und nicht weniger stichhaltig, als Ihre Untersuchung der christlichen Theologie; von zwei Seiten ist es reiner Irrthum und einfaches Vorurtheil. Und ich versichere Sie, daß, wenn ich nach all diesem von Ihnen Urtheile höre, wie dieses: „Die orthodoxe Theologie hat mit Standhaftigkeit diese „Definition von Gott behauptet: **derjenige, der ist** ......, ohne „nur die Tragweite einer Definition zu begreifen, die un„widerstehlich auf die Einheit der Substanz hinausführt;"[15]) wenn ich Sie über alle katholischen Lehrer insgesammt, über alle Väter, alle Scholastiker und das siebenzehnte Jahrhundert in der Weise den Stab brechen sehe, als hätten sie nicht begriffen, daß ihre Definition von Gott geraden Weges zum Pantheismus führt: so gestehe ich, daß ich im Uebermaß meines Staunens mich nur an das Urtheil erinnern kann, das wir im Collegium über die Kirchenväter fällten: „Alle Kirchenväter sind Schwachköpfe!"

Es ist in Wahrheit kein größerer Unterschied zwischen den Arbeiten eines gelehrten Mannes, wie man es heützutage ist, und der katholischen Lehre, als zwischen der katholischen Lehre und dem Kinde, von dem ich so eben gesprochen.

Man hat vor sich die katholische Theologie, d. h. den Punkt, den der menschliche Geist am meisten bearbeitet hat — ich spreche hier nur vom menschlichen Geiste: humanum dico —, den Hauptstrom des geistigen Lebens der Welt: eine offenbar großartige Lehre, ebenso wunderbar an Einheit als an Ausdehnung; die in sich das Judenthum und die ganze alte orientalische und griechische Philosophie aufgenommen und zusammengefaßt hat. Man sieht dies und kann es nicht bestreiten. Platon und Aristoteles leben da vergrößert und gereinigt, leben ruhmreich: der heilige Augustin

15) T. III. p. 477.

ist der gelaüterte Platon; der heilige Thomas ist der mit Platon ausgesöhnte und durch ein Studium von fünfzehn Jahrhunderten erstarkte Aristoteles. Und alle diese Weisheit insgesammt, die das Genie der neüen Welt erfüllt, hat sich erst kurz im herrlichsten Lichte gezeigt, das die Welt je gesehen, im Lichte des siebenzehnten Jahrhunderts. Und diese allgemeine Philosophie ist die einzige, mit der sich das Menschengeschlecht gemeinschaftlich und insgesammt beschäftigt hat, die einzige, zu deren Entwicklung alle Kräfte des menschlichen Geistes seit dem Anfange der Welt sich verbunden haben.

Dies ist also jenes einzige gemeinsame Denkmal, das die menschliche Erkenntniß errichtet hat, ein Denkmal, welches durch seine Einheit beweis't, daß sich Gott bei ihm findet, weil die Menschen und ihre Gedanken nur eins sind, wenn Gott in ihrer Mitte ist: dies, sage ich, ist jenes unvergleichliche Monument, jener Tempel des Geistes, wo die berühmtesten Geister, wo Legionen von beschaulichen, ungekannten, aber um so viel größeren Arbeitern, wo Generationen von Heiligen beiderlei Geschlechtes, wo Milliarden jungfraülicher Seelen, wo alle Heldentugenden, wo alle Quellen der Inspiration der beßten Seelen und der erleüchtetsten Geister ihre Kräfte und ihre Reichthümer gemeinschaftlich herzugetragen haben; das, sage ich, ist jene einzige, jene alleinige Lehre, die seit zwanzig Jahrhunderten den Namen einer universellen trägt: das ist sie!

Ihr gegenüber nun wirft sich ein Mann auf, — Mann oder Kind — Gelehrter oder Ungelehrter, gleichviel — und sitzt über sie zu Gericht!

Ein Einzelner urtheilt über diese Universalität!

Und wenn dieser Mann es recht ernstlich meint, wenn er sehr arbeitsam ist, so sagt er sich: Ich werde mich drei Monate damit beschäftigen — sagen Sie drei Jahre — und ich werde der Sache auf den Grund kommen.

Dies das **Wunder.**

Aber wir sind darüber nicht gar sehr erstaunt.

Wir sind darob nicht gar sehr in Schrecken.

Wir fassen es nicht.

Wir sehen nicht, daß sich die Seelen von der universellen Weisheit, von diesem gemeinsamen Safte der wahren, von Gottes Geist selbst erhaltenen Tradition lostrennen. Wir sehen sie nicht abfallen, wie die todten Blätter, die von den Baümen fallen. Wir hören diese todten Blätter nicht im Herabfallen sagen: ich mache mich los, denn der Baum ist todt. Wir sehen nicht das Blatt, wie es am Fuße des Baumes über den Baum und über den Saft zu Gerichte sitzt und allen Glauben aufgibt an den Saft, des vergangenen Frühlings vergessend und des künftigen. Wir sehen nicht, wie diese Seelen, die gleich den Körnern einer Aehre oder den Beeren einer Traube zu einem gemeinsamen Leben geschaffen sind, isolirt leben gleich den dürren Blättern oder den Körnern des Sandes. Wo sind die Seelen, die von dem Safte dieses zweitausendjährigen Baumes leben? Wo ist die nothwendige Gemeinschaft der Geister? Wer glaubt an das göttliche Blut dieser heiligen Gemeinschaft? Wer versteht es, sich der gemeinsamen Kräfte und des gemeinsamen Lichtes und der universellen, zugleich göttlichen und menschlichen Weisheit zu bedienen?

Man hat den Geistern gesagt: Beurtheilet alles aus eüch selbst und anerkennt nur mehr die Evidenz. Diese beiden Rathschläge, die, in ihre gerechten Schranken eingedämmt, einen guten Sinn haben, zerstören unter uns seit dreihundert Jahren die Gesellschaft der Seelen. Jeder trennt sich, um zu richten.

In jeder Seele, in jedem Geiste hat das Tribunal des Egoismus, das Todesübel der Isolirung seinen Sitz aufgeschlagen. Es ist das gewisser Maßen eine Zusammenschrumpfung des Individuums in sich selbst, das immer mehr und mehr das herzuströmende Leben von sich stößt, und das in dem Grade, als es alles das, was nicht e s ist, von sich stößt, in diesem Grade sich auch vom gemeinsamen Safte trennt und abfällt. Es ist das ein unglaübiges und wildes Jagen nach Evidenz, im Grunde aber eine Flucht des Lichtes. „Es ist das, wie man sehr geistreich gesagt „hat, die Odyssee des Geistes, der außerordentlich in die Irre

„gegangen, sich flieht, indem er sich selbst sucht.“ 16) Indem man ausschließt, was nicht reine Evidenz der momentanen Reflexion ist, weis't der Geist auch die Quellen der Evidenz in der Zukunft von sich: wer nur das will, was eben jetzt klar ist, der verwirft alles das, was eines Tages klar werden wird; der verwirft das Oel, um nur mehr die Flamme zu erhalten, und die Flamme nimmt ab, raucht und erlischt.

Wenn Seneca sagt: „Die Vernunft ist nicht durchweg klar, „ihr größter und bester Theil liegt im Dunkeln,“ 17) so unterscheidet er an der Fackel des Geistes Oel und Flamme. Und wenn das Evangelium von zehn thörichten Jungfrauen spricht, deren Lampen kein Oel haben und auszulöschen drohen; dann heißt das zu gleicher Zeit von den thörichten Geistern sprechen, die all das, was für sie jetzt nicht lichtvoll ist, verwerfen und vernachlässigen.

Aber was ist denn jetzt nicht lichtvoll für meinen Geist? Es ist die Wissenschaft eines Anderen, die ich noch nicht besitze; es ist die Totalwissenschaft des ganzen Menschengeschlechtes, die ich vielleicht nie besitzen werde; es ist die Wissenschaft von Gott, die ich vielleicht niemals ganz haben kann; es ist mit einem Worte alles das, was größer ist, als ich, und alles das, was nicht ich ist. Meine blinde Sucht nach Evidenz trennt mich also vom universellen Lichte, und ich lösche mich aus, indem ich den Glauben verwerfe, der in jedem Sinne des Wortes die Quelle der Lichter ist, die ich nicht habe, und größerer Lichter, als das Licht ist, das in mir leüchtet.

Auf solche Weise zerstören die übelverstandenen Rechte des individuellen Denkens heützutage in Eüropa die geistige Gesellschaft, und durch Vernichtung der Gesellschaft der

---

16) Schelling.

17) Ratio non impletur manifestis; pars ejus major ac melior in occultis est.

Seelen vermindern oder löschen sie jede Erkenntniß und jede Seele aus.

Wohlan! Alles dieses ist noch die minder traurige Seite von dem, was man die schreckliche geistige Lage der gegenwärtigen Zeit nennen kann und nennen muß. Dies ist nur das alte Uebel; wollen wir sehen, welches das neüe ist.

Zweiter Abschnitt.

Philosophischer Theil.

Gehen wir, mein Herr, zum philosophischen Theil Ihres Buches über.

Man muß hier die Kritik der alexandrinischen Schule an sich und die philosophischen Lehrsätze, welche Sie in Ihrem eigenen Namen aufstellen, wohl auseinanderhalten.

Was den ersten Punkt, den eigentlichen Gegenstand Ihres Buches, anbelangt, so habe ich nicht einen einzigen Text nachgeschlagen, und ich habe auch nicht im Sinne, irgend einen nachzuschlagen. Hören Sie, warum.

Ich würde diese Texte nur dann nachschlagen, wenn ich einigen Grund hätte, Ihre Schlußfolgerungen über die alexandrinische Schule an und für sich und unabhängig von ihren Beziehungen zum Christenthum zu bekämpfen.

Nun aber kann ich keinen Grund finden, Ihre Schlüsse über diesen Gegenstand zu bekämpfen; denn es ist mir unmöglich, sie zu begreifen, und ich denke, daß kein Leser es so weit bringen wird, sie zu begreifen.

In der That, hören Sie, wie Sie schließen und welches Resultat Sie über die Methode, die Moral und das Wesen des alexandrinischen Eklekticismus gewinnen.

I.

Hinsichtlich der Methode sagen Sie [1]):

„Der Metaphysik, welche dem Universellen die Existenz ab„spricht, und ebenso der Dialektik, die es von den Individuen „trennt, als theologische Methode weit überlegen, gelangt die „neüplatonische Analyse zu ihrem Princip, ohne aus der „Wirklichkeit herauszutreten. Sie schlägt das Verfahren „der Anschauung und nicht das der Abstraction ein. Die Dia„lektik, bereits weniger abstract, als die ganze mathematische „Methode der Pythagoräer, kann gleichwohl durch eine rein logi„sche Operation das wahrhaftige Universelle nicht erreichen; sie „sucht dasselbe außer der Wirklichkeit und der innersten Wesen„heit der Dinge und findet so nur die Einheit der Gattung. „Dagegen entdeckt die Methode Plotin's, der sich nach „dem Beispiele des Aristoteles an das innere Wesen des Indi„viduums hält, statt eines abstracten Typus ein wahr„haft substantielles Princip, statt der Einheit der Gat„tung die Einheit des Lebens und des Seins, endlich „das wirkliche und lebende Universelle statt einer ein„fachen logischen Form. Daher eine neüe Theorie des Erkenn„baren, die nicht bloß gleich jener des Pythagoras und Platon „die Ordnung, die Proportion, die Form, die Schönheit, sondern „auch und namentlich die Bewegung, das Leben, die Wesenheit „der Dinge in der sichtbaren Welt selbst erklärt."

Ich habe alles copirt, ohne ein Wort zu übergehen.

Sie fügen hinzu: „Die Analyse Plotin's sucht ihr Princip „nicht in der Äüßerlichkeit, sondern in der tiefinnersten „Wirklichkeit, von der sie niemals auch bei ihren „scharfsinnigsten Abstractionen und erhabensten Auf„fassungen abläßt." Daraus schließen Sie, daß „die alexan-

1) T. III, 238.

„drinische Analyse allein zur wahren Einheit gelangen konnte, „zur Einheit der Wesenheit und des Lebens wie nicht minder der „Bewegung."

Aber gleich darauf, auf Seite 240, „verwirrt" diese nämliche Methode, diese nämliche Analyse „die Philosophie in eine Welt „von Abstractionen und Trugschlüssen ..... Die Schule Ale= „xandriens ist die erste, welche die Einheit für die Einheit, d. h. „eine Abstraction gesucht hat.... Statt des Seins das „Nichtsein, statt des Lichtes die Nacht, statt der „Vollkommenheit das Nichts, — das ist es, was die „alexandrinische Methode erzielt..... Die alexandrinische „Methode laüft aus ..... in das Nichts und den „Tod."

Und auf der vorhergehenden Seite[2]) entdeckt gleichwohl diese Methode „statt eines abstracten Typus ein wahrhaft substan= „tielles Princip, ... die Einheit des Lebens und des Seins, end= „lich das wahrhafte und lebende Universelle."

Wie laüft sie denn dann in das Nichts und den Tod aus, da sie doch das wahre Princip, die Einheit des Lebens und des Seins, das wirkliche und lebende Universelle ent= deckt?

Wollen Sie sagen, daß diese Methode bald den rechten Weg gehe, bald sich verirre? Dies hätte keinen Sinn. Eine Methode geht immer den rechten Weg, wenn sie gut ist, und verirrt sich immer, wenn sie schlecht ist. So ist dem aber nicht. Sie sagen selbst, daß „diese Analyse ihr Princip sucht im Tiefinnersten der „Wirklichkeit, von der sie nie läßt in ihren scharfsinnigsten Abs= „tractionen, in ihren erhabensten Begriffen." Wenn sie nun niemals die Wirklichkeit verläßt, wie kann sie zur Nacht, zum Nichtsein, zum Nichts gelangen?

Wie sollte ich nun im Stande sein, zwischen diesen auf der näm= lichen Seite neben einander stehenden und in einander verbundenen,

---

2) T. III, p. 239.

sich widersprechenden Texten Ihren Gedanken über die Methode des Neüplatonismus zu erkennen?

II.

Die Moral.

Von der Moral der Alexandriner sagen Sie auf Seite 425:

„Den Blick unablässig auf ein falsches Ideal geheftet, be„greift der Moralist dieser Schule nur unvollkommen das Leben, „die Tugend, die Vollkommenheit."

Drei Zeilen weiter unten aber fügen Sie hinzu: „Der My„sticismus dieser Schule, sei er auch noch so sehr von seinem „Ideal befangen, läßt von den mittelst der Betrachtung und Be„schauung geübten Tugenden nicht ab. Der Platonismus und „Stoicismus wissen von keiner ernsteren Anhänglichkeit an die „Pflichten des gewöhnlichen Lebens. Die Haüpter des Alexandri„nismus haben auf bewunderungswürdige Weise alle politischen „Tugenden im Schooße einer in Verfall gerathenen Gesellschaft „gelehrt und geübt." So behaupten Sie also auf der Seite unten just das Nämliche, was sie kurz vorher oben in Abrede gestellt hatten. Wenn Sie das Leben, die Tugend, die Vollkommenheit nur unvollkommen begreifen, wie können Sie dann auf eine bewunderungswürdige Weise alle politischen Tugenden lehren und üben?

Plotin, sagen Sie, erhebt sich mit größter Energie gegen diesen „zügellosen Mysticismus, der voll von Verachtung und „Widerwillen gegen dieses armselige Leben, daraus sobald wie „möglich zu entkommen sucht . . ." „Und dies ist die Lehre der „ganzen Schule." Wie ist es aber dann möglich, auf Seite 428 noch hinzuzufügen, daß sie, „trotz all diesem, eine moralische „Lehre sei, welche durch die absolute Trennung des thätigen „und des beschaulichen Lebens die Harmonie des menschlichen Le„bens vernichtet," und daß „diese Lehre in ihrer höchsten An„strengung nur dem Tode mit seinen untrüglichen Symptomen

„des Schweigens und der Unbeweglichkeit zustrebt? Der Tod „und das Nichts, dahin laüft die Extase aus."

Solcher Maßen „kämpft", Ihnen zufolge — S. 441 — der alexandrinische Mysticismus „gegen die Natur .... Und dies „ist's, sagen Sie, was die Traurigkeit und die Verzweiflung der „alexandrinischen Mystiker ausmacht."

Aber haben Sie denn nicht auf Seite 426 geschrieben, Plotin sei voll von Bewunderung für die Welt und „verherrliche „deren Schönheit, Harmonie und bewunderungswürdigen Plan „mit Enthusiasmus; er treibe den Optimismus so weit, daß er „sogar die Existenz des Bösen in Abrede stelle? In seinen Au„gen ist im Universum alles gut..... Und diese Doctrin ist die „der ganzen Schule. Porphyrius ...... Jamblichus, Proklus den„ken und reden in dieser Hinsicht gerade so, wie Plotin."

Sie fügen mit Nachdruck hinzu: „Dieser Charakter des ale„xandrinischen Mysticismus kann nicht zu viel ins Licht gesetzt „werden. Ganz verschieden von den Mystikern Indiens, der „Gnosis und selbst des Christenthums, liebt und bewundert der „neüplatonische Mystiker den Schauplatz, wohin die Vorsehung „ihn gestellt hat; allen Ernstes ergreift er die Rolle, die ihm „zugewiesen worden und erfüllt alle Obliegenheiten derselben bis „zum Ende, ohne eine Klage oder einen Schrei der Ungeduld „laut werden zu lassen. Diese bewunderungswürdige „Standhaftigkeit ist nicht bloß die Ergebung eines „Unglücklichen, der gestützt auf die Hoffnung leidet; „sie ist die ruhige und heitere Erfüllung eines Ge„schickes, das, obwohl es kein entscheidendes ist, den„noch für vortrefflich gilt." Was macht aber dann die Traurigkeit und die Verzweiflung des alexandrinischen Mysticismus aus? Wie kann dieser Mysticismus zugleich „ruhig und „heiter" und „voll von Traurigkeit und Verzweiflung" sein?

Unter diesen direct sich widersprechenden Conclusionen frage ich neüerdings, was man thun müsse, um Ihren Gedanken über die Moral der Alexandriner zu erkennen?

Ist sie gut oder schlecht? Führt sie zum Leben oder zum Tode? Sie behaupten beides mit gleichem Nachdruck. Welches

auch meine Ansicht über diesen Gegenstand sein mag, ich widerspreche Ihnen nicht, weil ich nicht weiß, was Sie meinen.

III.

Worin besteht nun der Charakter des alexandrinischen Eklekticismus?

„Dies war der Zustand der griechischen Philosophie beim Auf„tauchen des Neüplatonismus. Um diese Anarchie zu verscheü„chen, ... hatte man nur eines zu thun: nämlich alle dem An„scheine nach sich widersprechenden Lehren der Philosophie unter „einem neüen Princip zu vereinigen. .... Diesem eklektischen, „seines Genies wahrhaft würdigen Werke widmete der Neüplato„nismus außer einer umfassenden Gelehrsamkeit eine Macht der „Dialektik, eine Kraft der Anschauung, die von keiner Schule je „übertroffen wurde, und schuf so das vollständigste und gründ„lichste System, das je die alte Philosophie hervorgebracht hat. „Eine bewunderungswürdige Synthese, in welcher endlich der lange „Streit zwischen der Vernunft und der Erfahrung, zwischen der „Welt des Geistes und der Welt der Sinne seine Endschaft er„reicht; in welcher das Universelle und das Individuelle sich in allen „Abstufungen des Seins ... in der Einheit vermengen ..."

„Dieser Eklekticismus ist nicht mehr eine einfache Nebenein„anderreihung, nicht mehr eine gezwungene Annäherung entgegen„gesetzter Principien; er ist ein wahrhaftiges Bündniß, die har„monische Verschmelzung von Lehren, deren Gegensätzlichkeit in „der Einheit eines höheren Princips verschwindet."

„Diese Schule führt zur Annäherung und Aussöhnung aller „Schulen; ... sie bringt es so weit, daß sie durch Umgestaltung „alle Elemente des griechischen Forschens, den Platonismus, Ari„stotelismus, Stoicismus, und bis hinab zum Eleatismus und „Pythagorismus vereinigt und in einander verschmelzt."

Dies ist also Ihre Ansicht vom Neüplatonismus auf Seite 460; aber das ist noch nicht alles. Auf Seite 463 setzen Sie Ihre Conclusion fort und fügen hinzu: „Dies alles ist der Neü-

„platonismus. Mit dieser Methode, diesen Principien, diesen „Formeln war er im Stande, die Doctrinen der Vergangenheit zu „richten, zuzulassen oder auszuschließen. Freilich ein enges und „wenig eklektisches Maß .... Der Neüplatonismus ist kein hin- „länglich weiter Rahmen für die Vereinigung der verschiedenen „Lehren der griechischen Philosophie; diese Lehren lassen sich nur „einreihen mittelst einer Verstümmelung, die ihnen ihren wahren „Charakter benimmt. Der angebliche Eklekticismus der Alexan- „driner ist keine unparteiische Ausgleichung aller Elemente des „Denkens im gemeinsamen Interesse der Wissenschaft und Wahr- „heit. Er ist eine erzwungene und künstliche Umbildung aller Lehren „in einer mächtigen, nach vielen Seiten überlegenen, aber an und „für sich ausschließlichen Lehre."

An welchen dieser beiden entgegengesetzten und in den Begriffen sich widersprechenden Schlüsse soll man sich halten?

Was also ist denn der Neüplatonismus?

Ist er ein eklektisches, des Genies wahrhaft würdiges Werk — S. 460 —, oder ein enges und wenig eklektisches Maß — S. 464 —; ist er eine bewunderungswürdige Synthese — S. 460 — oder ein Rahmen, nicht weit genug für die Verbindung der verschiedenen Doctrinen — S. 464 —? „Ist dieser Eklekticismus, der keine einfache Juxtaposition, „keine gezwungene Annäherung sich entgegengesetz- „ter Principien ist, sondern ein wahrhaftiges Bünd- „niß, die harmonische Verschmelzung der Lehren, „deren Widerspruch in der Einheit eines höheren „Princips verschwindet;" ist dieser Eklekticismus, sage ich, nur „ein angeblicher Eklekticismus, der sich als keine „unparteiische Vereinigung aller Elemente des Denkens, son- „dern als eine gezwungene und künstliche Umbildung aller Doc- „trinen erweis't?" Was von beiden muß man glauben?

Es ist klar, daß derartige Schlüsse nicht bekämpft zu werden brauchen, weil sie sich selbst neütralisiren, indem sie nichts sind als das über einem und demselben Punkte über einander gestellte Ja und Nein.

Dies der Grund, mein Herr, warum ich keinen Text, welchen Sie den alexandrinischen Auctoren entnommen haben, nachgeschlagen habe, noch nachschlagen werde.

Diese unerklärlichen Widersprüche nun, welche den Schluß selbst bilden, oder besser, der Mangel eines Schlusses in Ihrem Buche hinsichtlich des eigentlichen Gegenstandes, den es behandelt, sind kein in Ihren drei Bänden einzeln stehendes Factum.

Ich glaube nicht, daß es mit Ausnahme des Buches der ökonomischen Widersprüche von Proudhon noch ein anderes in französischer Sprache geschriebenes Werk gibt, das nahezu so viele directe, unvereinbare Widersprüche in sich schließt, als Ihre Kritik des Neüplatonismus.

Man erinnert sich, daß Proudhon sagte: „Gott ist das Böse; „das Eigenthum ist Diebstahl, u. s. w." Was noch mehr ist, diese Widersprüche sind seine Methode, wie er selbst versichert. „In Kraft dieser verneinenden Methode," sagt er, „sind wir dahin „gekommen, in der Religion den Atheismus, in der Politik die „Anarchie, in der Nationalökonomie das Nichteigenthum als „Grundsatz aufzustellen."

Die Erwähnung Proudhon's geschah nicht ohne Absicht. Sie führt uns zur Betrachtung Ihrer philosophischen Lehren an sich.

IV.

Man weiß, daß Proudhon ein Schüler der deütschen Sophistik, d. h. des Hegelianismus ist.

Auch Sie, mein Herr, machen aus Ihrer Vorliebe für Hegel und seine Philosopie kein Hehl. „Die deütsche Philosophie," sagen Sie, „vereinigt in einer höheren Wissenschaft den Realismus und „Idealismus, die bisher Feinde waren. Hat sie das Problem „der Wahrheit endgiltig gelöſ't und die Uebereinstimmung von „Erfahrung und Vernunft verwirklicht? Dies ist wenigstens die „Behauptung ihrer erleüchtetsten Denker und die allgemeine An„sicht des philosophischen Deütschlands. Um darüber zu urtheilen, „wäre ein tiefes Studium der Verfahrungsarten und Beweise

„dieser Philosophie nothwendig. Bis auf diesen Tag streitet „der französische Geist unbesiegbar wider die Methoden und die „Sprache des deütschen Denkens, selbst dann, wenn er ihre „Größe und Fruchtbarkeit bewundert.“

Weiter oben, Seite 488, wo Sie auf Hegel, auf die deütsche Sophistik und ihre Lehre vom Absoluten und dem Princip der Identität — wovon ich ein Wort reden werde — zu sprechen kommen, drücken Sie sich also aus: „Diese Lehre von der „Erkenntniß scheint uns die wahre Lösung des Problems der „Wahrheit zu sein.“

Demnach, mein Herr, sind Sie ein Hegelianer; nur betheiligen Sie sich nicht an dem, was man die hegel'sche Linke nennt, wo Proudhon seinen Sitz hat; aber Sie sind denn doch Hegelianer, und nehmen das Princip und die Resultate seiner Lehre an.

Das Princip dieses Systems nun ist, wie Sie sagen, das Princip der Identität. Was das Resultat anbelangt, so werde ich es bei seinem Namen nennen, sobald ich vom Princip werde gesprochen haben, welches zugleich jene Methode, jenes Verfahren ist, das Sie unter uns einführen möchten.

V.

Was ist das Princip der Identität?

Unwahrscheinlich, aber wahr ist, was ich jetzt sage.

Ich beginne mit der Erklärung, daß mein Exemplar von Hegel in deütscher Ausgabe mit Randbemerkungen von meiner Hand übersäet ist; und daß ich die Texte, die ich citire, vor Augen habe oder in deütscher Sprache auswendig weiß.

Das Princip der Identität ist dem Hegelianismus zufolge nichts geringeres, als eine radicale Umbildung der Logik.

„Vergebens,“ sagt Hegel, „will man die Formen der Vergangenheit retten und einer neüen Zukunft widerstehen! ...“

„Der Augenblick, die Logik umzugestalten, ist gekommen.“ [3])

Sei es: Worin besteht diese Umgestaltung?

Die alte Logik, jene, welche die Welt bisher gekannt hat, nimmt an, daß man von einem und demselben Gegenstande in dem nämlichen Sinne und unter der nämlichen Beziehung nicht zu gleicher Zeit das Für und Wider behaupten könne. Dies nannte man das Princip des Widerspruchs oder *principium exclusi tertii*, wie wenn man sagt: Dieses Ding ist oder ist nicht; es gibt kein Mittelding.

Nun wohlan, während Hegel ernstlich versichert, daß er dieses Princip aufrecht erhalte — Hegel widerspricht sich geraden Weges in allen Stücken —; sagt er, daß er ein anderes darüber setze, nämlich: das Princip der Identität, ein Princip, das man in Deütschland principium tertii intervenientis nennt; das Princip des dazwischenkommenden Dritten.

Was ist das principium tertii intervenientis oder das Princip der Identität? Es ist das höhere Princip, in Kraft dessen alle Widersprüche, die in Wahrheit auch nach den Hegelianern Widersprüche sind — dies heißt eben bei aller Umgestaltung die alte Logik aufrecht halten —, in Kraft dessen alle diese Widersprüche, sage ich, ausgeglichen und auf die Identität zurückgeführt werden. Darum formulirt sich das hegel'sche Princip also: Identität des Identischen und Nichtidentischen.

Dieses Princip beweis't Hegel mehrere Male ex professo, entwickelt unaufhörlich seine Theorie, und bringt es auf jeder Seite seiner 18 Bände in Anwendung. Ihm zufolge ist es die Grundlage des Systems; es erhebt die Vernunft über den Verstand; es ist, mit einem Worte, die ganze Logik, und die Logik, sagt er, ist alles. Um zum Beispiel das Fundamentalprincip der Metaphysik zu haben, reicht es hin, den logischen Satz herzusetzen: „Das reine „Nichts ist das reine Sein.“

Dieses Fundmentalprincip dessen, was man heützutage die deütsche Philosophie nennt, der Hegelianismus, diese Identität

3) Hegel's Werke, Bd. III, S. 3—6.

des Identischen und Nichtidentischen, dieses Princip, auf welches hin Hegel zu sagen vermochte: „Sein und Nichts „ist dasselbe;"[4]) „das reine Licht ist die reine Finster-„niß;"[5]) „Nothwendigkeit .... die wahrhaft innere .... „ist die Freiheit;"[6]) „ebenso verhält es sich mit dem „Gegensatz des Guten und Bösen;[7]) das Unendliche ist „das Endliche; Gott ist die Welt, u. s. w.," und alle anderen Identitäten, die man nur denken will, wie jene von passiv und activ (im Handel), vom Ganzen und dem Theile (in der Geometrie), von positiv und negativ (in der Algebra), bis zu dem Grade, daß Hegel die Gleichung als wahr behauptete:

$$+ y - y = 2 y;$$

kurz all dieser Wahnwitz ist das Princip der Identität.

Das, mein Herr, ist das Princip der Lehre, von der Sie sagen, „diese Lehre von der Erkenntniß scheine Ihnen die wahre „Lösung des Problems der Wahrheit zu sein."

Und das Princip ist zu gleicher Zeit auch das Verfahren. Dieses Verfahren, das ein Verfahren beständigen Widerspruches ist, wendet Hegel allenthalben an, in allen Theilen, in allen Einzelnheiten seines Systemes. Seine Werke sind nur ein Gewebe von Widersprüchen in den Begriffen. Wenn er die Lehren und Thatsachen beurtheilt, um zu beweisen, daß alles zugleich gut und schlecht, wahr und falsch, gerecht und ungerecht sei; fällt er über eine und dieselbe Thatsache und Lehre sich widersprechende Urtheile, indem er zum Beispiel aus Anlaß des Sokrates behauptet, daß er ganz gerecht verurtheilt worden sei, und gleich darauf, daß dies mit Unrecht geschehen sei, daß die Athener Ursache gehabt hätten, in der Folge die gerechte Verurtheilung des Sokrates zu bereüen.

4) Log., §. 88, und an vielen anderen Stellen.
5) Ebend., §. 36.
6) Ebend., §. 35.
7) Ebend., §. 35.

VI.

Da aber dies alles unglaublich ist, und man uns den Vorwurf macht, wir verstünden Hegel nicht, wenn wir diese Dinge laut und ernstlich behaupten; da Ihre Lehre, mein Herr, jene Hegels ist, seine Methode, seine Resultate, was Sie überdies selbst versichern, wenn Sie sagen, daß „diese Theorie der Erkenntniß Ihnen die „wahre Lösung des Problems der Wahrheit und die einzige feste „Basis des Dogmatismus zu sein scheine;" da Ihr Buch sich bemüht, dieses Princip und diese Methode, diese großen und fruchtbaren Resultate in Frankreich einzuführen; — so ist es nothwendig, recht zu wissen, was von dem neüen Princip, welches uns durch Sie zum Zweck der Regeneration der Philosophie vorgelegt ist, zu halten sei.

Ich sage, daß dieses Princip, gerade so, wie ich es eben beschrieben habe, und nicht anders, dieses Princip des dazwischenkommenden Dritten, das stets alles ausgleicht, dieses Princip der absoluten Identität des Identischen und Nichtidentischen; ich sage, daß dieses Princip, bei aller Ungeheüerlichkeit seiner Absurdität, nicht allein von Hegel beständig gebraucht und angewendet wurde, sondern daß es noch immer theoretisch erklärt und ex professo bewiesen wird. Ich sage es, und ich citire wortwörtlich den Beweis, indem ich zum Voraus bemerke, daß Hegel ihn mehrere Male fast in den nämlichen Ausdrücken in seinen Werken wiederholt hat. Der folgende ist der großen Logik entnommen, Seite 116, zweite Ausgabe.

Es handelt sich darum, das Princip der absoluten Identität des Identischen und Nichtidentischen, oder mit anderen Worten zu beweisen, daß ein Ding und ein anderes Ding immer identisch sind.

„Etwas und Anderes," sagt Hegel, „sind beide Erstens Daseiende oder Etwas."

„Zweitens ist ebenso jedes ein Anderes."

„Es ist gleichgiltig, welches zuerst und bloß darum Etwas „genannt wird."

„Im Lateinischen, wenn sie in einem Satze vorkommen, heißen „beide aliud, oder einer den anderen, alius alium; bei einer „Gegenseitigkeit ist der Ausdruck: alter alterum analog."

„Wenn wir ein Dasein **A** nennen, das andere aber **B**, so „ist zunächst B als das Andere bestimmt. Aber A ist ebenso „sehr das Andere des B. Beide sind auf gleiche Weise An„dere. . . ."

„Beide sind sowohl als Etwas als auch als Anderes be„stimmt, hiermit dasselbe." [8])

Wenn man diese Texte nicht vor Augen hat, glaubt man es nicht. Sie sind durchweg unwahrscheinlich; aber sie existiren einmal. Wir haben Sie wortwörtlich aus Hegel's Logik selbst geschöpft, und unserem eigenen Verständnisse mißtrauend haben wir überdies einen sehr gelehrten Anhänger Hegel's, einen Deütschen, zu Rathe gezogen und zum Bescheid erhalten, so und nicht anders sei Hegel zu verstehen.

Gleichwohl könnte man uns hier einwenden: erstens, daß man den Beweis, der so eben Wort für Wort citirt worden ist, nicht verstehe, und dann, daß man es nicht glauben könne, daß dies der Fundamentalbeweis des berühmten Princips der Identität und des ganzen Systems der absoluten Identität sei.

Um also das Argument klarer zu machen, will ich es in Form bringen.

Nehmen wir irgend ein Object an. Ich sage, daß dieses Object jedem anderen identisch ist.

Nehmen wir zudem ein zweites, vom ersten verschiedenes Object an.

Dieses zweite Object ist ein Anderes in Anbetracht des ersten.

Aber das erste ist folglich auch ein Anderes in Anbetracht des zweiten.

---

8) S. 117.

Beide sind also ein Anderes.

Also sind sie identisch nach dem Principe der alten Logik, daß zwei Dinge, die mit einem dritten identisch sind, auch unter sich identisch sind. Da nun die beiden Objecte hier mit einem Anderen identisch sind, so sind sie identisch unter sich.

Man sieht die Rolle des dazwischenkommenden Dritten — principium tertii intervenientis — in der Dialektik Hegel's. Das dazwischenkommende Dritte ist hier das Andere, es bringt die beiden verschiedenen Objecte in eins und zeigt ihre Identität. So sind im Allgemeinen das Identische und Nichtidentische identisch. Immer gibt es ein hinzukommendes Drittes, und wäre es auch nur das Andere oder das Nichtidentische.

Sollte nun Jemand nicht glauben können, daß dies der Fundamentalbeweis des berühmten Princips der Identität sei, und voraussetzen, daß wir es uns in drolliger Weise zu travestiren erlauben; dann fordern wir, daß man den Text, der so eben citirt worden ist, wiederholt lese, oder aber es auf Willm, den unerschütterlichen Geschichtschreiber Hegel's ankommen lasse.

„Dies ist," sagt Willm, „die feine Deduction des Funda„mentalprincips Hegel's: es beruht hauptsächlich auf jener „sophistischen Behauptung, daß etwas Bestimmtes, wenn es ein „Anderes wird, nur auf sich selbst zurückkömmt, weil es selbst „**in Bezug auf das Andere ein Anderes** und folglich iden„tisch mit sich ist." [9])

An diesem Beweise, der mit den zwei Worten Etwas und ein Anderes sein Spiel treibt, hängt Hegel seinerseits so fest, daß er ihn an mancher Stelle fast mit den nämlichen Ausdrücken vorführt, namentlich im Paragraph 95 der Logik, wo er für unüberwindlich erklärt „diesen ganz einfachen Beweis, der eben wegen „seiner Einfachheit etwas unscheinbar, aber denn doch unwiderleg„lich ist." [10])

---

9) Willm: *Hist. de la Phil. allem.*, t. IV, p. 160.
10) Encycl. Log., §. 95.

Diesen Beweis also der Identität eines Etwas und eines Anderen, einen Beweis, den man unmöglich für ernstlich gemeint ansehen kann; diesen Fundamentalbeweis des ganzen Systems — des Systems der absoluten Identität — stellt, wie wir sehen, Hegel hin, als wäre er unwiderleglich.

So urtheilt und redet dieser Possenreißer vom Denken; ja fürwahr ein Possenreißer: nur einem Possenreißer ist Hegel vergleichbar, der eine ernste Miene annehmen, und zwei Kugeln in seinen Händen haltend glauben möchte, er lasse die eine wirklich in die andere verschwinden, wenn er eine davon in seinen Aermel gleiten läßt.

Wahrhaftig, so weit ist die Zerrüttung des menschlichen Geistes noch niemals getrieben worden; noch nie ist eine ähnliche Herausforderung an die Vernunft ergangen.

Hegel ist der completeste Sophist. Alle Evidenz stellt er in Abrede, alle Absurdität behauptet er. Hegel leügnet zum Beispiel die absolute Wahrheit dieser beiden Sätze: Das Sein ist, und das Nichts ist nicht. Nach ihm ist das die Kindheit des Denkens; und es ist wahrer zu sagen: das Sein ist nicht, und das Nichts ist. Hier haben wir einen Fortschritt der philosophischen Reflexion vor uns, wie sie von den griechischen Sophisten repräsentirt wurde. Hegel denkt, daß die Wahrheit selbst, d. h. das Sein nicht ist und ist, daß das Nichts ist und nicht ist. Heraklit nennt er den Vater dieses Gedankens. „Dieser „kühne Geist hat zuerst das tiefe Wort gesagt: Sein und „Nichtsein ist dasselbe. Alles ist und ist auch nicht.“[11]) „Es ist,“ sagt Hegel anderswo, „kein Satz des Heraklit, den ich „nicht in meine Logik aufgenommen.“ [12])

Aber ungeheüerlicher noch, wenn es möglich wäre, ist Folgendes.

Gorgias hat das Urtheil ausgesprochen, welches Hegel also zusammenfaßt: ... „Ebenso können beide, Sein und Nichtsein,

---

11) Geschichte der Philos., Bd. I, S. 305.

12) Ebend., S. 301.

„nicht zugleich sein. Ist ebenso wohl Eines wie das Andere: „so sind sie dasselbe, und darum ist Keines von Beiden; denn „das Nichtsein ist nicht, und also auch das Sein, da es mit ihm „identisch ist. Noch können sie umgekehrt Beide sein, weil, wenn „sie identisch sind, ich nicht Beide sagen kann. Also auch nicht „Beide sind; denn wenn ich Beide sage, so sage ich Verschiedene.

„Diese Dialektik," fährt Hegel fort, „die Aristoteles gleich„falls als dem Gorgias eigenthümlich angehörend bezeichnet, hat „ihre vollkommene Wahrheit: man sagt, indem man von Sein „und Nichtsein spricht, immer auch das Gegentheil von dem, „was man sagen will. Sein und Nichtsein sind sowohl „dasselbe, als nicht dasselbe: sind sie dasselbe, so sage „ich Beide, also Verschiedene; sind sie verschieden, so sage ich von „ihnen dasselbe Prädikat, die Verschiedenheit, aus." [13])

Das sind also genau die Texte Hegels. Der Abriß bildet ein ununterbrochenes Ganzes, nicht ein Wort ist ausgelassen.

Daraus geht einfach hervor, daß Hegel in aller Wahrheit nicht annimmt, daß das Sein ist, und daß das Nichts nicht ist.

Man verlange von einem Hegelianer, er solle den Satz annehmen: das Sein ist, und das Nichts ist nicht. Man wird ihn in große Verlegenheit bringen.

Ich habe selbst die Erfahrung gemacht mit einem der gelehrtesten und geistreichsten Männer, die ich kenne, der aber meines Erachtens zu sehr in die hegel'sche Philosophie verrannt ist. Nehmen Sie an, sagte ich ihm, daß das Sein ist, und das Nichtsein nicht ist?

Nach einigem Zögern erhielt ich folgende wortgetreüe Antwort: „Das Nichts! es muß doch wohl etwas sein, weil man „es nennt."

Gerade das ist es, was in dem bewunderungswürdigen Dialog mit dem Sophisten, wo Platon alles vorhergesehen zu haben scheint, die Sophistik zu Gunsten des Nichts vorbringt. Wenn aber, sagt Platon, das Nichts ist, so laßt uns sehen, welches seine Wesenheit

---

13) Gesch. d. Phil., Bd. II, S. 37.

sei. Er entdeckt alsbald, daß die Wesenheit des Nichts sei, absolut nicht zu sein; und ohne Zögern stimmt er bei, daß dies das Nichts sei, nämlich das, was absolut nicht ist.

Aber Hegel schließt daraus, daß das Nichts ebenso gut ist, als das Sein, und daß überdies Sein und Nichts sowohl dasselbe als nicht dasselbe sind.

Das heißt: Hegel vernichtet die Möglichkeit des Wortes und des Gedankens, wie dies Aristoteles von den griechischen Sophisten behauptet, die von dem deütschen Sophisten fortgesetzt und weiter entwickelt werden.

VII.

In all diesem waltet ein Geheimniß, das ich mit einem Worte andeüte.

Die Sophisten des achtzehnten Jahrhunderts haben im Namen der Vernunft den Glauben angegriffen; jene des neünzehnten Jahrhunderts greifen heützutage die Vernunft an.

Die Sophisten gehen in der geistigen Ordnung den nämlichen Weg, den sie nach Tacitus in der politischen Ordnung einschlagen; sie greifen das vernünftige Leben an, wie sie das sociale Leben angreifen. „Sie greifen zuerst die Gewalt an," sagt Tacitus, „im Namen der Freiheit, und ist die Gewalt gestürzt, so „fallen sie über die Freiheit selbst her." [14]) Das Nämliche geht vor unseren Augen vor in der geistigen Ordnung. Im Namen der Vernunft haben sie zuerst die Macht und Auctorität des Glaubens angegriffen; jetzt greifen sie das freie und evidente Licht der Vernunft an. Zuerst haben sie das ewige Wort verstoßen, das durch seine Offenbarung die gesammte Christenheit erleüchtet; heützutage greifen sie das Wort an, das als ewiges Licht der Vernunft jeden Menschen erleüchtet, der in die Welt kömmt. Dies

14) Ut imperium evertant, libertatem praeferunt; si perverterint, libertatem ipsam aggredientur. *Annal.*, XVI, 22.

ist die zweite Phase des Sophismus; dies ist die zweite und höchste Macht der Gotteslästerung.

Dies ist der Fortschritt der geistigen Zerrüttung. Die hegel'sche Philosophie ist dieser Fortschritt.

Und eine solche Philosophie und Methode möchten Sie, mein Herr, der Leiter der Studien an der höheren Normalschule, der Quelle des öffentlichen Unterrichts im Vaterlande, bei uns eingeführt sehen! Diese Lehren, ihre Größe und Fruchtbarkeit bewundern Sie — S. 490 —; Sie sagen davon: „Diese Erkenntniß„lehre scheint uns die wahre Lösung des Problems der Wahrheit „zu sein" — S. 489 —; Sie sagen ferner — S. 514 —: „Seit dreißig „Jahren erhebt die neüe Philosophie über den alten Schulen diese „Fahne der Eintracht," und in Ihrem Enthusiasmus fügen Sie bei: „In hoc signo vinces!"

Es ist gewiß, daß das Absurde, wenn es sich kühn und ohne Umschweife aufdrängt, manchmal eine ganz sonderbare Kraft hat. Es reißt fort wie ein Strudel. Ich weiß davon Beispiele. Hat einmal ein Geist die Schwachheit gehabt, gegenüber dem sichtbaren Absurden zu zaudern, dann ist dieser Geist verloren. Gleichwie in der Ordnung des Denkens nichts mehr zu erwarten ist von einem Geiste, der den Beweis für die Evidenz verlangt; so ist auch nichts mehr zu hoffen von dem, der die Widerlegung des Absurden, welches die Evidenz des Irrthumes ist, erwartet. Ueber die Evidenz hinaus gibt es nichts mehr zu beweisen, über das Absurde hinaus nichts mehr zu widerlegen. Die Philosophie steht hier stille. Da überschreitet der Geist, des Stützpunktes der Evidenz und der Schutzwehr des Absurden beraubt, die Schranken der Vernunft, und verläßt die Philosophie, um in die Sophistik einzutreten. Die Sophistik ist das Verfahren einer verkehrten Vernunft, die den Beweis der Evidenz fordert und während dessen die Evidenz leügnet; die die Widerlegung des Absurden fordert und während dessen das Absurde behauptet.

Wenn nun einmal ein Geist unter dem Einflusse des Hegelianismus, der die Sophistik in ihrer kühnsten und zugleich lächerlichsten Form ist, die beiden äüßersten Schranken der Vernunft, die Evidenz und das Absurde, gesprengt und durchbrochen hat,

dann ist dieser Geist verloren, wenn auch sein Reichthum, sein Vorzug, seine natürliche Anlage noch so groß sein mag. Man darf auf sein Urtheil nicht mehr rechnen. Was er behauptet, ist ihm gleich dem Gegentheil. Er sucht den Widerspruch aus Methode. Es handelt sich hier nicht mehr um Philosophie; es handelt sich hier nur mehr um eine unfruchtbare Bewegung des Gedankens des Für oder Wider, eine Bewegung, welche Platon aus Spott „ἐναντιοποιολογια“ nennt.

In diesem Sinne stehe ich nicht an, dem Absurden, der deütschen Sophistik, eine große Macht zuzuerkennen: nämlich jene, die Geister zu tödten, die Individuen für immer niederzuschlagen; aber die neüe Civilisation und die Vernunft des menschlichen Geistes zu besiegen, nein! Ich lebe sogar der Hoffnung, daß sie zum Triumphe der Wahrheit vieles beitragen wird.

Wie dem auch sei, mein Herr, so bin ich unglücklicher Weise genöthigt, über Ihr Buch das Urtheil zu fällen, daß es in Wahrheit zu dieser Doctrin gehöre.

Wir haben die absolut unvereinbaren Widersprüche gesehen, von denen es wimmelt. Wir wollen aus Ihrer eigenen Zusicherung sehen, daß diese Widersprüche sich wirklich daselbst finden, und zwar nicht bloß zufälliger Weise, sondern in Folge der Methode und in Kraft des Princips der Identität.

Sie sagen ausdrücklich: „Die neüe Philosophie wird „hervorgehen aus der systematischen Verbindung ...... der Prin„cipien des menschlichen Geistes, die bisher ausschließlich und in „einer Weise angewendet wurden, daß man nur auf falsche oder „widersprechende Resultate hinauskam.“ [15])

Aber welches sind die Principien, die nach Ihrer Versicherung die neüe Philosophie systematisch verbinden muß? Sie citiren deren mehrere. Hier nur zwei.

Erstes Princip: „Die Welt hat einen Anfang in Anbetracht „der Zeit, und sie ist beschränkt in Anbetracht des Raumes.“

---

15) T. III, p. 508.

Zweites Princip: „Die Welt ist unendlich in Anbetracht „des Raumes und der Zeit.“ [16])

Dies die beiden Principien, die man in Kraft des Princips der Identität vereinigen, identificiren muß. Sie nennen dieselben, wie Hegel, These und Antithese, und nach Ihnen, wie nach Hegel, findet sich die Wahrheit immer in der Synthese der These und Antithese.

Wie soll man aber die Methode auf diese besonderen Fälle anwenden? Wie soll man diese beiden offenbar sich widersprechenden Principien identificiren? Ich habe die Seite [17]) gelesen und wiedergelesen, wo Sie diese schwierige Synthese in Angriff nehmen; ich habe sie nicht verstanden. Ich constatire nur die Thatsache, daß Sie sich an diese Synthese gemacht, und daß Sie behaupten: „Wir haben hier nicht zwei sich wirklich wider„sprechende Thesen, wie dies Kant meinte, sondern nur zwei, jede „in ihrer Sphäre unbestreitbare Wahrheiten.“ [18]) Sie behaupten also, daß diese beiden Principien: die Welt hat einen Anfang in Anbetracht der Zeit und ist beschränkt in Anbetracht des Raumes; die Welt ist unendlich in Raum und Zeit — gleichmäßig zwei unbestreitbare Wahrheiten sind.

Das Nämliche behaupten Sie von den beiden anderen Principien:

„Es gibt eine erste Ursache in der Reihe der Bewegungen, „die im Universum aufeinanderfolgen.“

„Bei einer unendlichen Reihe kann es keine erste Ursache „geben.“ [19])

Sie behaupten, „daß es nichts Leichteres gebe, als diese bei„den Principien zu vereinigen.“

---

16) T. III, p. 503.
17) T. III, p. 504.
18) T. III, p. 504.
19) T. III, p. 506.

Wie so? Ich weiß es nicht; aber hervorheben muß ich, daß Sie dies behaupten.

Daraus schließe ich, was ich beweisen wollte, daß Sie den Widerspruch nicht zufällig, sondern in Folge der Methode gewähren lassen.

Dieses Buch gehört demnach nicht zur Philosophie; seine Methode und seine Resultate sind sophistisch. Es zählt nicht mehr zur Wissenschaft, weil man diese Schwindelei des Denkens, welches willkürlich und nach Gutdünken alles in allem und nichts in nichts sucht, und welches, ungeachtet der Texte und Thatsachen, systematisch und blindlings das behauptet, was es will, nicht Wissenschaft nennen kann.

VIII.

Nur mit einem tiefen Bedauern fälle ich dieses Urtheil über einen unbestreitbar reichen, erhabenen, hervorragenden Geist, der, wäre er nicht unglücklicher Weise von der deütschen Sophistik berührt worden, glückliche Früchte hätte tragen können. Was mir zu sagen übrigt, ist noch peinlicher. Mit Schmerz frage ich mich, wie ein rechtschaffener, ein aufrichtiger Mann, in dessen Wort und Styl man Seele fühlt, auch das Resultat der deütschen Sophistik annehmen konnte, ein Resultat, das ich bei seinem rechten Namen nennen zu wollen versprochen habe? Dieser Name heißt: Atheismus.

Wenn Sie diese Zeilen lesen, mein Herr, werden Sie sich darüber empören. Gerade deswegen kann ich Sie einen rechtschaffenen Mann nennen. Sie haben den Atheismus nicht im Herzen; aber Ihre Philosophie ist der Atheismus, das unausbleibliche Resultat Ihrer Methode, der Sophistik. Ihre Lehre ist Atheismus. Man verstehe mich. Ich sage nicht Pantheismus, ich sage **Atheismus.**

Ich muß allsogleich citiren: „Nicht bloß ist die universelle „Substanz nicht ohne die Individuen, sondern sie hat „nur Sein und Realität in und durch die Indivi-

„duen. Für sich allein genommen ist sie weder Ursache, noch „Princip des Seins; sie ist nur eine Abstraction des „Geistes.“[20])

Man kann den Atheismus nicht bündiger formuliren. Das will sagen: es gibt particuläre Sein und menschliche Individuen, außer ihnen gibt es nichts, nichts als Abstractionen.

Dies ist der Atheismus.

Es ist das nicht Pantheismus, noch einmal, es ist Atheismus im eigentlichen Sinne des Wortes.

Sie selbst erklären an derselben Stelle den Unterschied dieses Atheismus vom Pantheismus des Spinoza.

Nach Spinoza „sind die individuellen und zufälligen Seinsweisen nur die Erscheinung der Substanz.“

„Es existirt nur eine einfache, unveränderliche, unendliche, „universelle Substanz, von welcher die sogenannten individuellen „und zufälligen Substanzen nur Determinationen sind .... Ein „ebenso gründlicher als kühner Satz, der mit unvergleichlicher „Einfachheit die Beziehungen Gottes zur Welt erklärt.“

Ja wohl, wenn man die Welt abschafft, dann ist das Verhältniß Gottes zur Welt sehr einfach!

Aber, sagen Sie, „die schweren Irrthümer der Philosophie „des Spinoza, man mag sagen, was man will, rühren nicht vom „Princip der Einheit der Substanz her. Wenn er die Individualität und Activität des zufälligen Seins und insbesondere „die Persönlichkeit des Menschen verkannt hat; wenn er u. s. w., „so liegt die Schuld an seiner Methode .... einer rein logischen „Methode, die bis zu einem gewissen Grad den bewunderungswürdigen Satz des Spinoza gefälscht hat, wie sie den Platon „irre geführt hat.“ Dies also ist Ihnen zufolge die Wahrheit: „was Realität und Leben hat, ist das Universelle im „Individuum .... Nicht allein die universelle Substanz **ist nicht** ohne die Individuen, sondern **sie hat nur „Sein und Realität in und durch die Individuen.** Für sich

20) T. III, p. 479.

„genommen ist sie weder Ursache noch Princip des Seins, sie ist „nur eine Abstraction des Geistes."

Sie stimmen also dem Spinoza bei, daß es nur eine Substanz gebe, und daß dieser meisterhafte, ebenso gediegene als kühne Satz mit unbeschreiblicher Einfachheit das Verhältniß Gottes zur Welt erkläre. Aber Spinoza irrt, sagen Sie, wenn er behauptet, daß Gott diese Substanz sei, und daß die zufälligen Dinge es nicht seien. Im Gegentheil, das, was Realität und Leben hat; das, in welchem und durch welches diese Substanz existirt; das, was diese universelle Substanz einzig constituirt: das ist das individuelle, sogenannte zufällige Sein, außer welchem es nur Abstractionen des Geistes gibt. Dies ist nach Ihnen die Wahrheit.

Nun aber kann der Atheismus nicht besser formulirt, nicht besser erklärt, nicht besser vom Pantheismus unterschieden werden. Der Pantheismus besteht, man hat dies sehr gut durch einen Vergleich ausgedrückt, darin, Gott als einen Krystall zu betrachten, wovon wir die Kanten sind. Nach der entgegengesetzten Lehre, dem Atheismus, ist Gott, wie sich ein atheistischer Hegelianer ausdrückt, nur der vom Menschen an den Himmel geworfene Schatten. Von diesen beiden Sätzen verwerfen Sie den ersten und adoptiren den zweiten.

Sollte jedoch aus diesem Texte der Atheismus nicht allen Augen ersichtlich sein, so folgen hier noch andere:

„Was die Lehre von der Weltseele betrifft, so ist sie im „Princip wahr. Die Einheit des universellen Lebens ..... Die „Einheit des Princips und der Substanz ...., das ist der Sinn, „in welchem die Theorie der universellen Seele in der wahren „Wissenschaft der Natur ihren Platz hat." [21])

„Die Vernunft vereinigt in einer unauflösbaren Synthese das „individuelle und universelle Leben. Sie begreift das universelle „Sein ebenso wenig ohne die Individuen, als die Individuen ohne „das universelle Sein. Ohne die Individuen, die es rea-

21) T. III, p. 259.

„lisiren, ist das universelle Sein nur eine Abs-„traction ....“

Ohne ein Wort zu übergehen, citiren wir hier die Seite 260, die alles dieses erklärt.

„Unbedenklich wollen wir gestehen, daß die Theorie der gött-„lichen Seele, wenn sie auch im Princip wahr ist, darum in „der Form nicht vor aller Kritik gesichert bleibt. Die Alexandriner „beschränken sich nicht darauf, das Princip des universellen Lebens „als fruchtbare Substanz zu erfassen, die alle Wesen der Natur er-„zeügt und erhält; sie machen daraus, wenigstens scheinen sie „daraus zu machen eine individuelle persönliche Ursache, „die denkt und Selbstbewußtsein hat. Wenn diese „Personification für die Alexandriner nur eine Sprachfigur ist, so „hat die Kritik bloß einen Mißbrauch des Wortes zu beklagen. „Wenn sie dem universellen Lebensprincip im vollen „Ernste den Gedanken, das Bewußtsein, die Per-„sönlichkeit, alle Charaktere der individuellen Exi-„stenz zugetheilt haben, dann wäre der Irrthum „viel größer. Die Vernunft begreift das Universelle und das „Individuum nicht als verschiedene und trennbare Substanzen, sie „vermischt sie in einer und derselben Einheit. Das Individuum „ist das Universelle in Act und Form; das Universelle ist das „Individuum in Potenz und Wesenheit. Für sich genommen „ist das Universelle nur eine Abstraction, und das „Individuum nur ein unerklärliches Geheimniß. Wenn das univer-„selle Sein eine bestimmte Natur annimmt, hört es auf universell „zu sein, um Individuum zu werden. Die Attribute der Indi-„vidualität, das Leben, den Gedanken, die Persönlichkeit erringend „verliert es die Attribute der Universalität, die Unendlichkeit, „Unermeßlichkeit, Ewigkeit und die absolute Unabhängigkeit. Der „universellen Seele das Selbstbewußtsein und die „Persönlichkeit geben, heißt sie individualisiren, „folglich sie als universelles Sein aufheben.“

Wohlverstanden, ich lasse mich auf keine Erörterungen über diese Deductionen ein; ich will nur die Lehre qualificiren, in dem Ziele, auf das sie auslaüft und das, wie man sieht, der Atheismus ist.

Ich will indeß bemerken, daß diese alles Sinnes baren Sophismen, die man im Namen der Vernunft dictirt, indem man ohne Aufhören wiederholt: „Die Vernunft sagt, die Vernunft „begreift, die höhere Vernunft behauptet, u. s. f.“ auf einer gleich zu bezeichnenden plumpen Taüschung beruhen.

Um sie zu begreifen, muß man vor allem wissen, daß die hegel'sche Sophistik diese beiden Dinge: das Unendliche und das Unbestimmte mit einander verwechselt. Diese Schule hält sich an den griechischen Sinn des Wortes unendlich — ἄπειρον —, was soviel sagen wollte, als indeterminirt, unbegrenzt; ein Sinn, welchem zufolge Pythagoras einerseits das Endliche und Vollkommene, und andererseits das Unendliche und Unvollkommene classificirte. Solcher Maßen hat in diesem Systeme das Unendliche die Bedeütung des Unbestimmten oder Unvollkommenen. Hier beginnt das Bild.

Das Unbestimmte ist ein Raum ohne Umgrenzung. Aber eine geometrische Figur ohne Umgrenzung kann ich nicht beschreiben; ich kann sie also nicht erkennen. Das nicht begrenzte universelle Sein selbst kann sich folglich nicht definiren noch sich erkennen. Um sich zu erkennen, muß es sich begrenzen, determiniren, beschränken, umschreiben, d. h. es muß aufhören, universell zu sein, um Individuum zu werden. Da alsdann seine Ausstrahlung nicht mehr unendlich, indeterminirt, sondern determinirt, durch die Schranke um und um bestimmt ist, so reflectirt es sich und kömmt auf sich selbst zurück.

Dann endlich und dann allein kann dieses Centrum mittelst dieser zurückkehrenden Strahlen die Form sehen, welche sie eben angenommen hat. Und dies ist die Reflexion, die Persönlichkeit, das Selbstbewußtsein, zu dem man, wie man sieht, nur gelangt, wenn man die Universalität, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit verliert.

Begreifen Sie diese Geometrie im Raume?

Auf dieses Bild nun stützt man sich, um Gott zu leügnen. Und man stützt sich auf dieses Bild, weil man die große Idee des Unendlichen und die bewunderungswürdigen Arbeiten der neüeren Zeit über diesen Schatz der Vernunft und die staunens-

werthen geometrischen Anwendungen, die deren Strenge beweisen, — umgeht und an die griechische vorplatonische Definition sich hält, die *ἄπειρον* — das Unendliche — gleichbedeütend nimmt mit dem Unbestimmten und Unvollkommenen.

Wie dem auch sei, ich wiederhole es, und werde es wiederholen: Dadurch, mein Herr, daß Sie sich auf eine solche Wissenschaft und auf eine also geartete Vernunft stützen, wollen Sie uns mit dem Atheismus behelligen.

IX.

Warum aber gestehen Sie dann dies nicht ein? frage ich. Warum geben Sie den Dingen nicht den rechten Namen? Warum nennen Sie den Atheismus nicht?

Sollte dies aus Furcht geschehen, um nicht von der öffentlichen Entrüstung des gesunden Sinnes, die der Atheismus zu jeder Zeit hervorruft, zermalmt zu werden?

Nein, mein Herr, soweit es Sie angeht, ist dies nicht der Fall. Es geschieht aus Furcht, von der Empörung Ihres eigenen Herzens und Ihrer eigenen Vernunft zurückgeschlagen zu werden. Ich glaube gewiß zu sein, daß Sie des festen Willens sind, kein Atheist zu sein.

Ich sehe also hier nur eine unerklärliche Schwindelei der hegel'schen Sophistik, die mit den Gesetzen der Vernunft und dem Sinne der Worte scherzend kein Kriterium des Irrthums noch der Wahrheit hat, und nur ein Geist der Lüge ist, unter dessen Einfluß Feder und Gedanke lügen, ohne es zu wissen.

Ja, der Geist des Menschen kann sich dermaßen preisgeben. Das Genie gibt sich preis: es gibt sich preis dem Geiste Gottes, und in seinem inspirirten Worte überliefert es mehr Wahrheiten, als es weiß. Gibt es etwa auch ein Genie des Irrthums, eine Inspiration der Lüge, unter welcher der Mensch den Irrthum im höheren Grade, als er es weiß, überliefert und ein Prophet der Lüge wird, wie die Heiligkeit oder das Genie Propheten der Wahrheit werden?

Es scheint so.

Gewiß ist, daß wir es hier mit einer Lehre zu thun haben, zu der sich mehr denn *ein* Mann von Ehre bekennt, welchen nichts in der Welt zu einer überlegten, von ihm erkannten Lüge bringen könnte, mit einer Lehre, die offenbar der Atheismus, keine Lüge mehr ist.

Ja, das ist die Lehre Hegel's, das diejenige, welche wir hier finden.

Ich schaffe Gott ab.

Ich nenne das, was übrig bleibt, Gott.

Und ich sage, daß ich kein Atheist bin.

Dies ist der kurzgefaßte Inhalt der Lehre. Und das nenne ich Atheismus, nicht Lüge. Habe ich Unrecht?

Die Lüge besteht darin, daß man Gott nennt im nämlichen Augenblick, wo man ihn abschafft.

„Das Sein selbst," sagt Hegel, „so wie die folgenden Be„stimmungen ..... können als die *metaphysischen Defini„tionen Gottes* angesehen werden." 22)

„Aber das Sein als solches ... ist das *Nichts*." 23)

„Das reine Sein ist nun die *reine Abstraction* .... „ist *das Nichts*." 24)

Also Gott, der das Sein ist, ist nicht, weil das Sein nicht ist.

Man nennt Gott, indem man sagt, daß er nicht ist, und man sagt, daß man nicht Atheist ist; hier sitzt die Lüge.

Der gute Gott, der erkennt und liebt, der die Welt, sein Werk, regiert: dieser Gott ist nicht, ist nur eine Abstraction! Was die Menschheit Gott nennt, ist nur ein reines Nichts. Aber man nennt Gott alles Uebrige, und man sagt, daß man Gott verkündige. Das ist gerade soviel, wie wenn ich sagte: Es gibt keinen Gott, aber ich nenne diesen Baum Gott; ich glaube an

---

22) *Log.*, §. 85, S. 163.

23) *Log.*, §. 86, S. 168.

24) *Log.*, §. 87, S. 169.

die Existenz dieses Baumes; also glaube ich an Gott und bin kein Atheist.

Noch einmal, das nenne ich Atheismus, nicht mehr Lüge.

Das Sein wird nach Hegel nur etwas, wenn es sich als Natur und als menschlicher Geist entfaltet. „Gott," sagt Hegel, „ist nur insoweit Gott, als er sich erkennt; er erkennt sich nur „insoweit, als er im Menschen zum Selbstbewußtsein kömmt."

Dies ist aber unglücklicher Weise die Lehre, welche wir vor uns liegend haben.

„Für sich genommen, sagen Sie, ist die universelle Substanz „nur eine Abstraction des Geistes ... sie hat nur Sein und „Realität in und durch die Individuen." Und auf Seite 261 zeigen Sie, daß das universelle Sein nur zum Leben, zum Denken, zum Bewußtsein, zur Persönlichkeit gelangt, wenn es aufhört, universell zu sein.

Dieser universelle Geist, der an sich nichts ist, der unbestimmt ist, der die letzte Stufe der Unvollkommenheit ist, der gleichwohl die Welt entwickelt, indem er sich entwickelt: dieser Geist arbeitet, nach Hegel, öfters nur träge und langsam;[25]) manchmal jedoch kann man ihn gleichwohl loben wegen seiner blinden Activität und zu ihm, wie Hamlet zum Schatten seines Vaters sagen: „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf!"[26])

Müssen denn diese schmählichen Blasphemien, nicht in ihrer groben Form, aber in der ganzen Fülle ihres Sinnes in Ihrem Buche sich wiederfinden, und ist es möglich, daß Sie von Unregelmäßigkeiten, Unordnungen, Monstrositäten sprechen und dennoch Folgendes schreiben konnten: „Die Irrthümer und „Schwachheiten einer unendlichen, aber unvollkommenen Macht, „die nicht immer zu der von der Erkenntniß bestimmten Vollkom„menheit gelangt, ja niemals dazu gelangen kann?"[27])

---

25) So träge und langsam arbeitete der Weltgeist. Gesch. d. Philos., Bd. III, S. 518.

26) Ebend.

27) T. III, p. 340.

Erwägen Sie doch, was diese Worte in sich schließen. Nicht nur das, was Sie die mit der Welt gleichwesentliche schöpferische Kraft der Welt nennen, hat Irrthümer und Schwachheiten, und ist unvollkommen, was eine neüe Erklärung des Atheismus ist; sondern Sie stellen eine Behauptung auf, deren ganze philosophische Tragweite Sie vielleicht nicht begriffen haben. Sie verwischen die Idee des Unendlichen, indem Sie das universelle Sein als eine unendliche, aber unvollkommene Macht annehmen; Sie lassen den großen metaphysischen Abgrund Ihrer Lehre und jener Hegel's sehen, nämlich: den Mangel der Idee des Unendlichen. Sie verbannen aus der menschlichen Vernunft die Idee des Unendlichen, d. h. Sie zerstören die Vernunft. Sie ändern den Sinn des Wortes unendlich, wie Sie den Sinn des Namens Gott geändert haben; wie Hegel setzen Sie unendlich gleichbedeütend mit unvollkommen und unbegrenzt. Nach Ihnen gibt es nichts wirklich Unendliches, und dies darum, weil es keinen Gott gibt. Nach Ihnen gibt es keine absolute Vollkommenheit. Es gibt nichts Unendliches, und die Idee des Unendlichen, welche die Grundlage der menschlichen Vernunft ist, entspricht nach Ihnen nur dem Nichtsein und ist nur eine Taüschung.

Dies ist die Zerstörung der Philosophie selbst. Wer weiß, was Vernunft und Philosophie ist, begreift das.

Ihr Atheismus ist also ein completer, consequenter und gründlicher Atheismus, der, wie es sein muß, weil die Idee Gottes an und für sich der Grundstock der Vernunft ist, die Vernunft in ihrem Fundamentalprincip angreift, verstümmelt und zerstört.

Wahrhaft traurig macht mich der Gedanke an den tiefen geistigen Verfall einer Epoche, wo aufrichtige, mit den edelsten Fähigkeiten begabte Geister durch die sie umgebenden Finsternisse zu solchen Resultaten gebracht, darin ermuthigt und unterstützt werden; und wo sie voll Zufriedenheit mit den Resultaten und im festen Glauben, als hätten sie für die Wissenschaft und die Philosophie gearbeitet, nicht ohne Muth ausrufen: „Die Achtung „für eine große Lehre kann die gegenwärtige Philosophie ihre „Rechte und Pflichten nicht vergessen lassen. . . . . Die Wissen-

„schaft erkennt keine andere Orthodoxie, als die Wahrheit. . . . „Die Wissenschaft hat nichts gemein mit der Politik; sie weiß „weder von Rücksichten noch von Vergleichen mit ihr. Mögen „die Feinde der Philosophie, voll Mißtrauen auf ihre Werke, über „ihre Anstrengungen erschrecken; mögen sie, die die menschliche „Vernunft für ohnmächtig und verkommen ausgeben, bei jeder „Gelegenheit das Gespenst der Anarchie und das falsche Bild der „Auctorität heraufbeschwören, um die Geister zu entmuthigen und „zu verthieren: sie sind in ihrer Rolle, und Niemand wird sich „über ihr Spiel wundern oder indigniren." [28])

Wir haben gesehen, mein Herr, es handelt sich hier nicht um Wissenschaft oder Philosophie. Nennen wir die Sophistik nicht Philosophie, und geben wir dem Irrthum nicht den Namen der Wissenschaft!

Dann kömmt eine Stelle, wo Sie das Wort Pascal's citiren: „Thue so (wie die, welche glauben), gerade dies wird dich natür„licher Weise glaübig machen und verthieren. — Aber das ist's, „was ich fürchte. — Und warum? Was hast du zu verlieren?"

Wohlan! dieses Buch und diese Vorrede haben mir den Sinn des Wortes Pascal's, das ich nie verstand, begreiflich gemacht. Ja, werden wir zum Vieh, wie Pascal, was haben wir zu verlieren?

Offenbar haben wir nichts zu verlieren; und wenn wir dabei etwas verlieren würden, dann wäre es diese entsetzliche Sophistik, wo unser Geist sich verwirrt, und unsere beweinenswerthe und unbegreifliche Ignoranz im Christenthum, das die Wahrheit ist.

Durch diesen Verlust frei geworden, könnten wir wieder den rechten Sinn finden, und den Gebrauch der erhabenen Fähigkeiten, die wir von Gott haben, und den freien und gesunden Genuß jenes Lichtes, das jeden Menschen erleüchtet, der in diese Welt kömmt.

Greifen wir den Faden wieder auf.

---

28) T. III. Vorrede.

X.

Der Atheismus, sagen wir, wird heützutage gelehrt, öffentlich verkündigt, in einem Buche, dem man Bedeütung und Gelehrsamkeit zuerkennt, das jedenfalls von einem erhabenen Geiste, von einem arbeitsamen, ernsten, überzeügungsvollen Manne geschrieben ist; von einem Manne, der seit zehn Jahren mit der Leitung der Studien an der Normalschule, der Quelle des öffentlichen Unterrichts in Frankreich, betraut ist; und dieses Buch ist vom Institut gekrönt worden. Das nannte ich gleich Anfangs ein mehr als literarisches Ereigniß oder vielmehr ein charakteristisches Symptom, bei dessen Anblick jeder vernünftige Mensch begreifen wird, daß es sich heützutage darum handele, uns vor der herannahenden Barbarei zu retten.

Eüropa würde offenbar in die Barbarei zurückfallen, wenn es gestattete, daß die Sophisten, nachdem sie während eines Jahrhunderts im Namen der Vernunft den Glauben umzustürzen versucht, nun auch während eines Jahrhunderts arbeiteten, die Vernunft zu zerstören; dies aber unternehmen sie, seit mindestens einem Vierteljahrhundert, systematisch und dogmatisch vor unseren Augen.

Im Mittelpunkte Eüropas, in Deütschland, gibt es einen Herd, von wo aus in allen Bereichen und Richtungen des Denkens, in der Religion, Philosophie, Literatur, Naturwissenschaft, in der socialen und politischen Wissenschaft, ein Geist des Sophisma ausströmt, welcher kühner und absurder ist als der der griechischen Sophisten.

Man kündigt eine neüe Logik an, die gegründet ist auf ein neües Princip, auf das der absoluten Identität; ein Princip, aus welchem die Identität Gottes und der Welt, des Geistes und der Materie, der Nothwendigkeit und der Freiheit, des Guten und des Bösen, des Gerechten und Ungerechten, des Wahren und Falschen, des Seins und Nichts, mit einem Worte die Identität der Gegensätze und der Widersprüche hervorgeht. Das ist die

Negation der Vernunft selbst; das ist die Zerstörung des wesentlichen und fundamentalen Princips, ohne das es weder ein Wort, noch einen Gedanken gibt, nämlich: die Unmöglichkeit, zu gleicher Zeit das Ja und das Nein über ein und denselben Gegenstand zu behaupten.

Die Sophisten selbst fühlen das sehr wohl, und stellen es nicht in Abrede. Sie greifen diejenigen formell an, die, nachdem sie den Glauben weggeworfen, sich an die Vernunft halten wollen; und sie nennen dieselben, wie wir, Rationalisten; und sie staunen über das, was diese die „sogenannte rechte rationalistische „Mitte" nennen.

„Der Rationalismus und das Christenthum," sagt einer dieser Sophisten, „haben ein und dasselbe Princip."

„Der Rationalist glaubt in seiner Theorie an Gott, als „wäre er ein orthodoxer Glaübiger; er schaudert bloß vor der Idee „des Atheismus."

„Der Rationalismus ist ebenso gut von der Unsterblichkeit „überzeügt, als das Christenthum vom reinsten Geblüte." [29]) ...

Und nicht allein die blinden Anhänger des Systems, sondern Hegel, der Meister selbst, ist genöthigt, unaufhörlich seinen Krieg gegen die Vernunft anzukündigen und zu versichern. Und wie verfährt dieser Sophist? Er unterscheidet an dem Worte Vernunft einen zweifachen Sinn, den er im Deütschen durch zwei Worte ausdrückt. [30]) Es gibt für ihn eine zweifache Vernunft, wovon die erste jene Vernunft ist, wie sie uns gegeben worden ist, die andere jene Vernunft, wie wir sie machen. Die eine ist die gewöhnliche Vernunft — ratio vulgaris —, der gute Sinn, der gemeinsame Sinn. Die andere ist die höhere Vernunft, die philosophische, eine solche, wie sie Hegel selbst entwickelt. Die eine ist jene vulgäre Vernunft, jene gesunde Vernunft, wie er sie auf ironische Weise nennt, die einfach behauptet, daß das

---

29) Ewerbeck. — Was ist die Religion nach der neüen deütschen Philosophie? S. 538.

30) Verstand und Vernunft.

Sein ist; daß das Nichts nicht ist; daß das Ganze größer ist, als der Theil; daß man nicht zu gleicher Zeit das Für und Wider behaupten kann: daß das Endliche und Unendliche, Gott und die Welt, das Freie und Nothwendige, das Gute und Böse nicht identisch sind. Die andere ist jene philosophische und höhere Vernunft, die, sich über diese Differenzen erhebend, „in diesen Widersprüchen „nur die Wahrheit selbst sieht, durch welche die „beiden Begriffe zugleich gesetzt und aufgehoben „sind.“ [31]) Dies der Text des Meisters. Wissen Sie nun, welche Rolle in dem System die gewöhnliche Vernunft spielt, die nach uns, nach dem ganzen menschlichen Geschlechte und nach allen Philosophen ganz einfach die Vernunft ist? Diese Vernunft, man verzeihe mir das Wort, ist gewisser Maßen der Strohsack des Systems. Ihre ganze Rolle besteht darin, beständig gedemüthigt, untergeordnet und von der höheren Vernunft verhöhnt zu werden, die allein Philosoph ist, und um ihre Superiorität zu behaupten, die andere maulschellirt. So behandelt der Sophist die Vernunft.

Es ist also vollkommener Ernst. Man greift heützutage die Vernunft an, die Vernunft selbst, das, was wir Vernunft nennen, das, was Vernunft ist und immer sein wird.

Ich weiß nicht, ob man es wohl erfaßt, was Schreckbares an diesem wahrhaft neüen Phänomen ist. Begreift man wohl, daß wir hier die Zeichen eines geistigen Verfalls, einer geistigen Zerrüttung haben, die ihres gleichen in der Geschichte nicht findet? Begreift man, daß noch niemals die Wahrheit also unter den Menschen ist mißhandelt worden?

Ich weiß wohl, daß die fleischgewordene Wahrheit, als sie auf Erde gegenwärtig war und lebte, verhöhnt worden ist: man hat sie verhöhnt, hat ihr ins Gesicht gespieen. Aber damals sagte die Wahrheit selbst: „Verzeihe ihnen, sie wissen nicht, „was sie thun.“ Kann die Wahrheit dies auch noch von den

---

31) Hegel's Werke, Bd. I, S. 271.

neüen Gotteslästerern sagen? Ihre nothwendige Manifestation, im Innersten des Menschen unter der Form natürlicher Evidenz sich beurkundend, verhöhnt man und will man zerstören.

Wo ist Hilfe und Rettung?

XI.

Die Sophisten zerbrechen also das Joch der Vernunft ebenso gut, als das des Glaubens. Auf diese Weise in Freiheit gekommen und in das Absurde und Unreine zügellos fortstürzend, sprechen sie also: — Man muß sie entlarven.

„Die Antichristen, die Atheisten, die Humanisten werden „heützutage sehr mißhandelt, aber nur guten Muthes, der huma„nistische Atheismus ist nicht mehr in den Camerillen reicher und „fauler Großen, wie im achtzehnten Jahrhundert, er ist hinab„gestiegen in das Herz der Arbeiter, die arm sind, der Arbeiter „des Geistes, wie der Arbeiter des Armes; binnen kurzem wird „er die Herrschaft des Erdkreises besitzen.“ 32)

Derjenige, der so spricht, ist ein der Secte aufrichtigst Ergebener; denn er spricht nur vom humanistischen Atheismus; für ihn ist, wie er es anderswo sagt, die **Menschheit** Gott; und er geht sogar so weit, daß er sagt, der humanistische Atheist „wird nicht mehr einfältige und phantastische Opfer bringen, aber „er wird die Opfer niemals verschmähen, die wahrhaft huma„nistisch sind.“ 33)

Also auch hier Religion und Opfer, schreien die weiter Vorgeschrittenen, als dieser da.

„Du sagst, das Menschengeschlecht ist Gott. „Das Menschen„„geschlecht“? ruft man; rede nicht mehr vom Menschengeschlecht. „Das Individuum mit seinen Neigungen und seinen Leidenschaften,

---

32) Was ist die Religion? S. 586.
33) Ebend.

„das ist der wahre Gott: Jeder ist Gott, Jeder sein eigener „Gott: homo sibi Deus.“ [34])

„Tod dem Volke,“ ruft anderswo der nämliche Apostel des absoluten Egoismus, „Tod dem Volke, Tod den deütschen Landen, „Tod allen cüropäischen Nationen! Aller Bande entledigt und „von den letzten Phantomen der Religion befreit, möge der „Mensch endlich seine volle Unabhängigkeit gewinnen.“ [35])

Es ist wahr, daß auf dieser Stufe die Sophisten in Frankreich noch wenig Zulaß finden.

„Frankreich richtet sich durch die Religion zu Grunde,“ sagt einer von ihnen. „Die Voltairianer selbst sind noch katholisch. „In der Theorie sagen sie, können sie sich die Welt nur durch „ein göttliches Wesen, durch ein unendliches und unbegreifliches „Sein erklären; in der Praxis sind alle ihre Gespräche und Ge„danken voll von Ergebenheit, Opfer, Großmuth, moderne Aus„drücke, die den alten Ascetismus wieder herbeiführen.“ [36])

„Die französischen Feuilletonisten,“ sagt ein Anderer, „die „die Mönche angreifen wollen, sehen nicht, daß sie gemeinsame „Sache mit ihnen machen, weil sie gleich ihnen den Fundamental„Artikel, die Kenntniß des moralischen Gewissens und den Unter„schied des Guten und Bösen annehmen. Der berühmteste unter „ihnen [37]) ist selbst nur ein jesuitischer Dichter. Die einzigen „wahren Gegner des religiösen Truges sind wir und unsere rein „und radical negative Lehre.“

Alles Böse, sagt einer der Heftigsten von dieser Secte, kömmt von einer einzigen Ursache: „Der Glaube an einen persön„lichen und lebendigen Gott ist der Ursprung und die „Fundamentalursache unseres erbärmlichen socialen Zustandes.“ [38])

---

34) Stirner in seiner Widerlegung des Feüerbach. *Revue des Deux-Mondes,* 15. April 1850, p. 285.

35) Stirner, *ibid.*, p. 288.

36) Arnold Ruge, citirt von Willm. T. IV, p. 626.

37) Eügen Sue ist hier gemeint.

38) Wilhelm Marr, im Jahre 1848 in Hamburg zum Volksvertreter mit großer Stimmenmehrheit gewählt.

„Rühren wir uns also," sagt der Nämliche anderswo, „führen „wir Krieg gegen alle herrschenden Ideen der Religion, des „Staates, der Gesellschaft, des Vaterlandes und des Patriotismus. „Die Idee Gottes ist der Schlußstein im Gewölbe der wurm„stichigen Civilisation. Zerstören wir sie. .... Der wahre Weg „zur Freiheit, zur Gleichheit und zum Glücke ist der Atheismus. „Kein Heil auf der Welt, so lange der Mensch mit einem Faden „am Himmel hängt. ... Nichts mehr hindere ins Künftige die „freie Bewegung des menschlichen Geistes. Lehren wir den „Menschen, daß es keinen anderen Gott gebe, als ihn selbst; daß „er das Alpha und Omega aller Dinge, das höchste Wesen und „die realste Realität sei." [39])

„Das Werk der neüen Philosophie hatte kaum noch ge„schimmert," sagt er anderswo; „noch Niemand war auf den Ge„danken gekommen, sich der gänzlichen Emancipation des Menschen, „der vernünftigen Auflösung aller Bande, aller äußeren und „inneren Hemmnisse zu weihen." [40])

Und er selbst erklärt, was er unter den Hemmnissen verstehe, welche die Emancipation aufhalten: „O könnte ich große Laster, „blutige, kolossale Verbrechen sehen, um nicht mehr diese Tu„gend sehen zu müssen, die mich langweilt, und diese alltägliche „Moral." [41])

Es ist klar, mein Herr, daß diese Schändlichkeiten Sie ebenso sehr mit Verachtung und Widerwillen erfüllen, als mich. Sie nehmen keine der verbrecherischen und schmählichen Folgerungen der Secte an; nur werden Sie sich zu dem Geständniß genöthigt fühlen, daß Sie ganz die nämlichen metaphysischen Principien annehmen, wie diese Unglücklichen. Sie lehren mit Feüerbach, daß die Menschheit Gott ist. Und Sie gebrauchen die nämlichen Ausdrücke, wie Wilhelm Marr selbst, wenn er sagt:

---

39) Hennequin: Studien über die gegenwärtige Anarchie, S. 19.
40) Ebend., S. 104.
41) Ebend., S. 53 und Blätter aus der Gegenwart für das sociale Leben. Lausanne 1844—45, Nr. 2, S. 5.

„Lehren wir den Menschen, daß es keinen anderen Gott gebe, „als ihn selbst, daß er das Alpha und Omega aller Dinge, das „höchste Wesen und die realste Realität sei.“ Sagen Sie nicht geradeso, wie er: „Das, was reell und lebend ist, ist der „Gedanke im Ich, ist mit einem Worte das Universum im Individuum. … Nicht allein ist die universelle Substanz (Gott) „nicht ohne die Individuen, sondern sie hat nur Sein und Rea„lität in und durch die Individuen. Für sich genommen ist sie „weder Ursache noch Princip des Seins, sie ist nur eine Abs„traction des Geistes.“ [42])

Es gibt also nach Ihnen, wie nach Wilhelm Marr keinen anderen Gott, als nur den Menschen, weil Gott für sich allein und außer dem Menschen genommen nur eine Abstraction des Geistes ist, und nur Sein und Realität hat in und durch die Individuen. Die Lehre ist die nämliche und fast mit den nämlichen Worten ausgedrückt.

Wenn jener Sophist behauptet, daß die Ursache alles Bösen der Glaube an einen persönlichen und lebendigen Gott ist; dann behaupten Sie, mein Herr, daß dieser Glaube ein großer Irrthum ist. Denn, sagen Sie, „dieses Princip ist nur eine un„verständliche Abstraction, seitdem man es sich als ein geson„dertes Sein, das sein eigenes Leben hat, zu denken ver„sucht.“ [43]) Und wenn Sie von den alexandrinischen Philosophen sprechen, setzen Sie hinzu: „Wenn sie allen Ernstes dem Princip „des universellen Lebens (Gott) den Gedanken, das Bewußtsein, „die Persönlichkeit zugetheilt haben … wäre der Irrthum viel „größer.“ [44]) Also nach Ihnen ist der Glaube an einen persönlichen und lebendigen Gott, der sein eigenes Leben, den Gedanken, das Bewußtsein, die Persönlichkeit hat, einer der größten Irrthümer, eine unerklärliche Abstraction.

42) T. III, p. 479.
43) T. III, p. 274.
44) T. III, p. 262.

Demnach, mein Herr, ist nicht zu streiten. Sie haben genau die nämliche metaphysische Lehre über Gott, wie die thörichtesten und versunkensten Schüler der hegel'schen Sophistik.

Ich bestehe darauf: Was Sie bekämpfen, ist der Glaube an einen persönlichen und lebendigen Gott. Sie werden das nicht leügnen, denn Sie wollen nicht Atheist sein und nehmen dieses Wort nicht an. Sie sagen, daß Sie Gott beibehalten. Ich sage, daß eine universelle Substanz, die nicht ohne die Individuen ist, die nur in und durch die Individuen Sein und Wirklichkeit hat, nicht Gott ist. Ich sage, daß eine unvollkommene Macht, die Irrthümer und Schwachheiten hat, nicht Gott ist. Ich sage, daß ein Princip, das weder Gedanken, noch Bewußtsein hat, nicht Gott ist; und daß folglich die Lehre, welche Gott auf diese Weise definirt, Atheismus ist.

Wird man behaupten, man dürfe Gott definiren, wie man wolle, wenn man ihn nur annehme?

Werden Sie zum Beispiel vertheidigen, daß derjenige, der mit Hegel behauptet, Gott für sich genommen sei das Nichts, kein Atheist sei? Gott ist der, der nicht ist: das ist eine Definition Gottes, die Gott leügnet, und die der eigenthümliche Ausspruch des Atheismus ist. Aber der, welcher sagen würde: Gott ist die Elektricität, wäre dieser ein Atheist? — Ja oder Nein! Gewiß, er wäre es. Offenbar ist man jedesmal Atheist, so oft man irgend einen der wesentlichen Charaktere Gottes aufhebt, ohne welche Gott nicht Gott ist.

Folglich, wenn man Gott die Vollkommenheit, den Gedanken, das Bewußtsein, die eigene von der Welt unabhängige Existenz abspricht, so ist man Atheist, man mag wollen oder nicht.

Somit wird der Atheismus der deütschen Sophistik auch unter uns gelehrt.

Somit haben die Sophisten unter uns festen Fuß gefaßt, und wer weiß, in wie vielen verirrten Geistern insgeheim diese Sophistik brütet.

Dies eben nenne ich die herannahende Barbarei.

XII.

Bevor ich an den allgemeinen Schluß dieser Schrift gehe, beschließe ich hier meine Kritik.

Sie haben, mein Herr, zu vertheidigen gesucht, daß sich das Christenthum zu Alexandrien unter dem Einflusse der griechischen Philosophie entfaltet und gebildet habe; daß die alexandrinischen Väter das Dogma entwickelt haben, indem sie es durch den griechischen Gedanken befruchteten;[45] daß die darauffolgenden Väter mit Hilfe der Formeln dieser Philosophie es in feste Fassung bringen;[46] daß endlich Alexandria die Wiege des Dogma von der Trinität sei,[47] d. h. des ganzen christlichen Dogma.

Wir haben, ohne, wie ich glaube, auch nur mögliche Entgegnung, aus den Texten gezeigt, daß Sie diese verzweifelte These nur vertheidigen konnten durch ein Gewebe von Irrthümern, die man nicht vorhersehen konnte, und die das gewöhnliche Maß des Irrthums weit übersteigen.

Wir haben das Symbolum von Nicäa und das des Athanasius in den Texten des neüen Testamentes und in denen der ältesten Väter wieder gefunden, und wir haben gezeigt, wie das Dogma gänzlich constituirt war vor der Entstehung des Neüplatonismus.

Diese Arbeit war übrigens schon seit langer Zeit, namentlich von Bullus geschehen, und es hätte nicht mehr gestattet werden sollen, dieses unglaubliche Paradoxon wieder ans Licht zu fördern.

Sie wollten es versuchen. Sie müssen jetzt einsehen, daß man, um hiebei auf Erfolg rechnen zu können, das neüe Testa-

45) T. I, p. 296.
46) *Ibid.*
47) T. I, p. 299.

ment und die Schriften aller Väter hätte aus dem Wege raümen müssen.

Sie müssen folglich einsehen, daß es nicht gestattet ist, das Forschen nach der Wahrheit, die Frage über das Heil der Welt also zu behandeln.

Was uns Christen betrifft, so konnten wir aus diesem auffallenden Beispiel uns mehr als einmal überzeügen, welches die Wissenschaft sei, mit welcher man uns entgegentritt, und wie wenig der Glaube der Einfältigen sich zu beunruhigen brauche wegen dieser furchtbaren Angriffe der Gelehrsamkeit, die als alles erschütternd auftreten, die aber, wenn man ihnen ins Gesicht blickt, in ihrer Falschheit und Nichtigkeit zerstaüben.

Noch mehr, wir sehen, wohin in der Regel der Wille führt, wenn er sich unterfängt, aus der Geschichte alles göttliche Element auszumerzen, und kein übernatürliches Licht, keine Dazwischenkunft der Weisheit Gottes für die menschliche Weisheit anzuerkennen. Dieses Vorurtheil, das Irreligion ist, wenn man sich ihm überläßt, führt dahin, daß man der Geschichte Gewalt anthut. Wir haben es gesehen. Und, sonderbar, oder vielmehr wunderbar, es führt dahin, daß man die Vernunft negirt.

Wir sind Ihnen in den seltsamen Kreis der aüßersten Negationen gefolgt, und haben Sie Gott leügnen hören, weil ein Princip ohne Gedanken und Bewußtsein, blind und unvollkommen, nicht Gott ist. Aber zu gleicher Zeit mußten Sie, als ob das gerecht wäre, die Gesetze der Vernunft leügnen, indem Gott nicht geleügnet werden kann, wenn man nicht zuerst die Vernunft mit Füßen tritt.

Sie leügnen das wirkliche Unendliche, weil Sie vertheidigen, daß das Unendliche nicht wirklich wird, außer es werde individuell und endlich. Für Sie gibt es kein unendliches, vollkommenes, aus sich existirendes Sein. Das Unendliche leügnen heißt aber fürwahr die Vernunft verstümmeln. Es heißt an ihr den größten und beßten Theil vernichten. Das große Resultat des Aristoteles, dem Gott die reine Actualität und der absolute Gedanke ist, negiren Sie. Das große Resultat Platon's, dem Gott der ist, der absolut ist, derjenige, der das Leben, die

Intelligenz, die Güte, die Weisheit besitzt, negiren Sie. Die große platonische Methode, die sich vom Endlichen zum Unendlichen, zum Sein, das absolut ist, erhebt und alle Vollkommenheiten in sich schließt, — diese kehren Sie bis zu dem Grade um, daß Sie, statt dieselbe anzuwenden, um vom endlichen Sein zum Sein, das unendlich ist, emporzusteigen, daß Sie sich derselben vielmehr bedienen, um vom Endlichen zu dem, was nicht ist, von der Welt zu einem blinden und unbestimmten Princip, das nicht aus sich selbst und nur eine Abstraction ist, hinabzusteigen. Und was wohl zu beachten ist: Sie kehren damit einen der beiden wesentlichen Vernunftprocesse um, indem Sie ihn dem gemeinsamen Sinn, dem Geiste aller Philosophen ersten Ranges ohne Ausnahme zuwider, ins Gegentheil anwenden. Was das andere Verfahren der Vernunft betrifft, die fortlaufende Deduction auf dem Wege der Identität oder den Syllogismus; so zerstören Sie sein Princip, das zu gleicher Zeit das Princip des Satzes, die Regel der Bejahung oder Verneinung ist. Jenes Princip, welches Aristoteles „das gewisse Princip mit Vorzug nennt, jenes, in An„betracht dessen jeder Irrthum unmöglich ist," und welches er also formulirt: „Es kann nicht das nämliche Attribut dem nämlichen „Subjecte zur nämlichen Zeit und unter der nämlichen Beziehung „zugehören und nicht zugehören;" jenes Princip, welches man in der Schule das principium exclusi tertii nennt, welches man auch das Princip der Contradiction heißt, und welches in gewöhnlicher Sprache übersetzt einfach bedeütet, daß man nicht zu gleicher Zeit das Für und Wider behaupten kann, und welches der höchste Grad der Evidenz ist, — dieses Princip verwerfen Sie. Sie verwerfen es zuerst in der Theorie, weil Sie annehmen, daß die Theorie des Hegel die wahre Lösung des Problems der Erkenntniß sei, und daß die Theorie des Hegel just darin bestehe, die Identität der Widersprüche, die Identität, wie er selbst sagt, des Identischen und Nichtidentischen herzustellen. Dann verwerfen Sie es auch praktisch, weil Sie auf der nämlichen Seite die unwiderruflich widersprechendsten Behauptungen als gleichmäßig wahr annehmen. Um endlich über diese unglaubliche Thatsache, die als lächerliche Uebertreibung erscheinen könnte, jeden Zweifel ab-

zuschneiden, geben Sie Beispiele, die nichts zu wünschen übrig lassen. Sie vertheidigen zu gleicher Zeit als unwidersprechliche Wahrheiten [48]) folgende zwei Sätze: „1. Die Welt hat „einen Anfang in Bezug auf die Zeit, und ist beschränkt in Bezug „auf den Raum. 2. Die Welt ist unendlich, was Raum und Zeit „anbelangt." Das heißt fürwahr: wenn ein und dasselbe Subject, die Welt, und ein und dasselbe Attribut, beschränkt, [49]) gegeben ist, so behaupten Sie, daß unter der nämlichen Beziehung, unter der Beziehung von Raum und Zeit, eben dieses Attribut beschränkt dem Subjecte ihres Doppelsatzes, der Welt, zukömmt und nicht zukömmt. In Uebereinstimmung mit der Theorie Hegel's setzen Sie hinzu, daß im Allgemeinen die Gegensätze dieser Art wahr seien. [50]) Sohin verwerfen Sie, wie ich im Voraus gesagt habe, in Theorie und Praxis dasjenige, was Aristoteles als das vor allem evidente Princip betrachtet, ohne welches man weder reden noch urtheilen kann, und das, abgesehen von Aristoteles, wie Jeder selbst sieht, offenbar das nothwendige Princip des Gedankens, des Wortes, des Satzes, des Urtheiles ist.

Sie zerstören also und negiren in jeder Weise und allseitig die Vernunft. Sie negiren alle ihre Resultate und alle ihre Verfahrungsarten.

Dies ist, glaube ich, ein sehr schaudervolles Beispiel dessen, was ich als die neüe und schreckbare geistige Lage der Gegenwart bezeichnet habe.

Ich verweile dabei nicht länger.

Und nun, mein Herr, glauben Sie mir, es geschieht nicht ohne Schmerz, daß ich hier dieses Ganze vor Ihren Augen abrolle; daß ich es Ihnen ins Gesicht halte; daß ich es dem Publicum kund mache. Ich war nie einer von Denen, die gerne auf einen anderen Menschen als ihren Feind schlagen. Ich kenne

---

48) T. III, p. 504.

49) Es ist an sich klar, daß im zweiten Satze unendlich soviel bedeütet als nicht beschränkt.

50) T. III, p. 507.

dieses Vergnügen nicht; und während ich diese Blätter schrieb, war ich immer zum Weinen mehr als zum Zorne geneigt. Wäre das Wort Bruder heützutage durch den Mißbrauch nicht so abgeschmackt, so würde ich Ihnen sagen, daß ich seit vielen Jahren in Folge einer leichter fühlbaren als denkbaren Gewohnheit jeden Menschen als einen Bruder betrachte, geboren vom nämlichen Blute, wie ich, und mehr noch, als einen Bruder in der Zukunft, als einen möglichen Bruder in Jesus Christus. Ich sehe also mit wahrem Schmerze, wie ein Bruder, an dessen Seite ich seit fünf Jahren arbeite, seine erhabenen Fähigkeiten im Dienste des Irrthums gebraucht und verzehrt. Mit Schmerz sehe ich, wie seine falschen, aber glühenden Ueberzeügungen in erhöhter Thätigkeit und nach Verbreitung ringen. Sofort ruft mir die Pflicht zu: Stelle dich vor ihn, und halte ihn auf, nicht durch Schmähung, nicht durch Zorn oder Bitterkeit, sondern durch dein Schmerzgefühl und durch die Wahrheit. Was man auch sagen mag, die Wahrheit verwundet am wenigsten. Was verwundet, ist Hohn und bitterer Spott. Wenn sich darum in diesem Briefe ein einziges Wort findet, das eine Spur von Ironie oder Verachtung an sich trägt, ich lösche es aus, und ich bitte Sie zum Voraus öffentlich um Entschuldigung.

XIII.

Zu all diesem bedarf es jetzt eines mehr allgemeinen Schlusses.

Als vor fünf und zwanzig Jahren Joubert über sein Jahrhundert das Urtheil sprach, redete er „von der hereinbrechenden „Ignoranz.“ [51]) Wir können heützutage von der hereinbrechenden Barbarei reden.

Was man von den griechischen Sophisten erzählt, schien uns

51) Joubert: *Pensées*, t. I, p. 407.

ehedem fabelhaft. Wir haben heütigen Tages Sophisten vor uns, die alle ihre Principien annehmen und noch weiter gehen; eine Secte, die förmlich, in Theorie und Praxis, die Gesetze der Vernunft zerstört und die Bedeütung der Wörter umkehrt. Die deütschen Sophisten und ihre Schüler, wir haben es bewiesen, — und es ist das eine ebenso gewisse als ungeheüerliche Thatsache, die alle Jene bestätigen, welche Hegelianer gekannt haben, — außerdem daß diese Sophisten die Gesetze der Vernunft verletzen und den zweifachen Schlagbaum der Evidenz und des Absurden niederreißen, führen sie auch eine neüe von der Menschheit ungekannte Sprache ein; in Wahrheit eine neüe Sprache, nicht was die Form, sondern was Mark und Inhalt anbelangt; neü, in Bezug auf den allgemeinen Sinn der Wörter in allen Sprachen, die die Menschen reden. Das sind Verbrecher am Gedanken, welche die Gesetze des Denkens verletzen, wie Andere die Gesetze der Gesellschaft; welche den Gehalt der Wörter fälschen, wie Andere den der Münzen. Es ist das die größte und gefährlichste Geistesverkehrtheit, deren die Geschichte Erwähnung thut. Es ist das nicht allein ein System, sondern ein Geist. Es ist ein Rausch der Vernunft, die aufhört, die Wahrheit zu lieben; die alle Richtung verliert, wie Kant sagte; die mit der auffallendsten Gelaüfigkeit vom Für zum Wider, vom Wahren zum Falschen, von der Finsterniß zum Licht übergeht, die deren Contrast nicht mehr gewahrt; die ihre Identität annimmt, wie die der beiden Seiten eines und desselben Ganzen; die mit einem Worte berauscht ist; die sich dreht, und glaubt, daß auch die Wahrheit sich drehe. Ja, ich sage, daß Jeder, der den Hegel lies't, ihn sich drehen sieht und behaupten hört, daß die Wahrheit sich drehe. Das ist der praktische wirkliche Wahnsinn eines souverainen zügellosen Hochmuthes, der, den menschlichen Gedanken dem göttlichen Gedanken, den Gedanken jedes Einzelnen dem Gedanken des Menschengeschlechtes gleichstellend, seinen eigenen Gedanken für göttlich, absolut, schöpferisch hält, für den Schöpfer von Wirklichkeiten, für den Herrn der Geschichte. Wir hören sie sagen, daß ihr Gedanke die Wahrheit hervorbringe; daß er die Wirklichkeit hervorbringe, und daß, wenn die Natur mit ihrem Gedanken nicht übereinstimme, die Natur es sei, bei

der es fehle. Ja, dem ist so; dies ist der Text und der Geist des Systemes; wer diese Sophisten kennt, weiß es.

Ist das geistige Barbarei? Ja oder Nein!

Und diese Barbarei, die Deütschland verwüstet,[52] hat sie uns noch in Nichts geschadet?

Auf den ersten Anblick ist das Werk, das uns beschäftigt, ein Versuch einer Invasion. Dieses Buch, welches von dieser sophistischen Barbarei zu sagen wagt: „Hat sie das Problem über „die Wahrheit definitiv gelös't?" und ganz bündig antwortet: „Diese Lehre von der Erkenntniß scheint uns die richtige Lösung des Problems über die Wahrheit zu „sein;"[53] dieses Buch ist überdies vom Geiste des Systems durchdrungen. Dieser Geist allein ist der Schlüssel zu den beiden ungeheüerlichen Erscheinungen, welchen man darin begegnet: wie nämlich vor allem die Geschichte gleich einer Sklavin durch die absolute Gewalt der Idee mit Füßen getreten wird; wie man die Thatsachen behandelt, als wären sie nicht, oder sie schafft, wenn sie nicht sind; und wie dann der Widerspruch zur Methode erhoben und durchgehends in einer ewigen Wirbelbewegung des Gedankens vom Für zum Wider zur Geltung gebracht wird.

---

52) Ist auch die Begriffsverwirrung oder der geistige Veitstanz in Deütschland groß und auf allen Gebieten zu beklagen; so muß doch zur Steüer der Wahrheit bemerkt werden, daß sich allenthalben das Wehen eines frischeren und gesunderen Geistes nicht verkennen lasse. Freilich harren die vereinzelten Kräfte noch der starken Hand entgegen, welche sie fasse und zu einer compacten Phalanx gestalte.

Es darf uns nicht befremden, wenn P. Gratry als Franzose die Dinge in Deütschland noch weniger rosig findet als wir selbst. Wenn aber Jemand es nicht sollte verwinden können, daß der „metaphysischen „Nation κατ' ἐξοχην" solche Wahrheiten ins Gesicht gesagt werden, der wolle sich vorlaüfig mit dem Spruche trösten: Corruptio optimi pessima. Es wird sich noch zeigen, daß P. Gratry die Vorzüge, Tugenden und Leistungen der Deütschen sehr wohl zu würdigen versteht.

Anmerk. d. Herausg.

53) T. III, p. 485.

Ist das aber unter uns der erste Angriff auf die Vernunft, auf ihre Gesetze, auf die Evidenz, auf den gesunden Menschenverstand, auf den Sinn der Wörter? Proudhon's Buch steht nicht mehr allein. Denn was will jene heimliche Einimpfung des Pantheismus, des Fatalismus, wovon man mit Staunen in Philosophie und Geschichte, in Literatur und Wissenschaft Spuren entdeckte? Was will jene Sucht nach Ungeheüerlichem, Falschem, Unfaßbarem in Kunst und Literatur? Was wollen jene literarischen Schulen, die zum Grundsatz nahmen oder nehmen konnten: „Das Häßliche ist das Schöne"? Was will jene historische Schule, deren Haupt ausrief: „Treiben wir unser Spiel mit der Geschichte, „wir sind's, die sie schaffen"? Was will jene offenkundige Fälschung des Sinnes der Wörter, des gesunden Menschenverstandes, des moralischen Sinnes, des Sinnes der Evidenz und des Absurden, worüber sich alle Jene beklagen, welche die Unversehrtheit der Vernunft bewahren? Was will jene Frechheit, alles zu sagen, jene Indolenz, alles anzuhören, eine Frechheit, eine Indolenz, die weder unsere Väter des achtzehnten Jahrhunderts, noch unsere Ahnen des siebenzehnten Jahrhunderts auch nur einen Augenblick ertragen hätten? Was will jene offenbare Abstumpfung der öffentlichen Vernunft, die alle diese Insulte und Herausforderungen überträgt? Was will jener allgemeine Ekel an logischen Schlüssen, wovon Joubert meisterhaft sagt: „Die Vernunftschlüsse „haben die ganze Welt betrogen; man erinnert sich dessen und „ist mißtrauisch?" Was will jener träge, muthlose Kleinmuth, der alle Trugschlüsse angehen läßt, jeden Irrthum überträgt, weil er keinen Glauben hat an die Waffe, die ihn zurückweis't, noch an die Kraft, die ihn besiegen kann?

Das alles ist in Wahrheit ein Verfall; das ist die geistige Barbarei, die heranzieht. Es ist unwidersprechlich, daß, wenn seit dem siebenzehnten Jahrhundert, — einem durch Vernunft und Glauben gleich großen Jahrhundert —; wenn seit dieser lichtvollen Epoche der Glaube während eines Jahrhunderts schwächer geworden: es ist unwiderleglich, daß seit wenigstens sechzig Jahren die öffentliche Vernunft schwächer geworden ist.

Was soll man daraus schließen?

Werde ich sagen, daß die Barbarei sie völlig bei Seite schaffen wird? Ich glaube es nicht. Ich glaube nicht, daß die Sophisten das Ende der neüen Welt herbeiführen werden, dadurch, daß sie uns Gott und die Vernunft abschwören heißen. Kann man aber deswegen sagen, daß ihre Gegenwart und ihr Versuch der Invasion ohne Gefahr seien? Und wenn es keine andere Gefahr wäre, als die, ein oder zwei Jahrhunderte, wie Chateaubriand fürchtete, in dem Zustande, wo wir sind, stehen zu bleiben; wäre das nicht eine sehr schreckliche Gefahr?

Denn können wir auch nur stehen bleiben, wo wir sind, ohne noch tiefer zu fallen? und was wird aus uns werden, wenn wir noch ein Jahrhundert lang oder nur zwanzig Jahre hindurch sinken?

Es ist keine Zeit mehr zu verlieren. Wir müssen uns erwehren. Man muß die öffentliche Vernunft heben. Man muß die Philosophie, die Studien, die Wissenschaften heben. Man muß die Arbeit des Geistes, die fast gänzlich aufgehört hat, wiederbeleben, und durch die Arbeit das Licht, die Weisheit und den Frieden in der geistigen Ordnung wieder einführen. Man muß die Vernunft heben, um die Religion möglich zu machen. Man muß endlich allen Ernstes an der geistigen und sittlichen Erziehung des Jahrhunderts arbeiten. Dies ist augenscheinlich der einzige Weg, um den socialen und politischen Frieden wieder zu finden.

Das thut Noth. Will man es?

Wenn man es will, dann müssen diejenigen, die man Voltairianer nennt, und die sich unter uns so nennen lassen; die an Gott glauben; die noch, wie man es ihnen zum Vorwurf macht, von Opfer, Andacht, Großmuth reden; die die Rechte des gesunden Sinnes und der Vernunft aufrecht zu erhalten suchen — und in der That hat Voltaire niemals Gott oder die Vernunft abgeschworen —; es müssen, sage ich, Alle, die unter uns noch nicht das natürliche Licht abgeschworen oder verloren haben, von jedem Kampfe gegen den Katholicismus ablassen, der allein der wahre und wesentliche Haltpunkt des Deismus und der Vernunft ist,

und ohne welchen man vom Atheismus, d. h. vom Absurden und der Barbarei verschlungen würde oder schon verschlungen ist.

Der wilde Glaube des Atheismus, des zügellosen Egoismus, wird nicht wahrhaft niedergekämpft, außer durch den festen und heiligen Glauben der Christen.

Seid ihr gewiß, würde ich allen Jenen sagen, die mit uns das universelle Licht der Vernunft in Ehren halten, welche die Gerechtigkeit und Wahrheit lieben und wollen: seid ihr gewiß, daß unser Glaube, nicht, wie wir es verkünden, die von Gott inspirirte Wahrheit selbst ist? Erkennt ihr den Grund dieses scheinbaren Kampfes zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Wissenschaft und Religion? Argwöhnet ihr nicht, veranlaßt durch das sprechende Beispiel des Buches, das wir so eben analysirt haben, ob nicht etwa jene Vernunft, die gegen den Glauben kämpft, das Sophisma sein könnte; ob jene Wissenschaft, welche die Religion über Bord wirft, nicht etwa gar die Ignoranz sein könnte? Haben wir eine große Anzahl von aufrichtigeren, ehrenwertheren, arbeitsameren, entschiedeneren, weniger leidenschaftlichen Gegnern, als derjenige, um den es sich hier handelt? Was wird es mit den Gegnern sein, deren Leidenschaftlichkeit und Leichtsinn allbekannt sind? Was wird es mit Jenen sein, die nicht selten bis zur Lüge hinabsteigen? Wenn man alles dieses mit der allgemeinen Unaufmerksamkeit und der allgemeinen Ignoranz zusammenhält, sind dann nicht hinlänglich jene Zweifel, jene Dunkelheiten, jene Wolken erklärt, die uns das glänzende Licht des Evangeliums verbergen? Wollt Ihr uns nicht gestatten, an der Verscheüchung dieser Wolken, an der Zerstörung dieser Zweifel und Dunkelheiten zu arbeiten? Wollt Ihr uns bei dieser Arbeit nicht wenigstens mit eüerem Wohlwollen begünstigen? Es ist so hart, unter Spott und Hohn zu arbeiten, wie jene armen Israeliten, die, um die heilige Stadt wiederaufzurichten und den Tempel aufzubauen, sich mit dem Schwerte in der einen Hand vertheidigen mußten, während sie mit der anderen bauten!

Es gibt unter uns Viele, die das Gebaüde der christlichen Wissenschaft mit jener göttlichen und menschlichen Wissenschaft wiederherzustellen suchen, die den glänzendsten Höhepunkt der

Geschichte, unser siebenzehntes Jahrhundert, hervorgebracht hat; das größte der literarischen, das größte der philosophischen Jahrhunderte, das einzige Jahrhundert, das allein Vater der Wissenschaften genannt wird. Will man die heilige Arbeit begünstigen?

Viele, und darunter Einige schon seit langer Zeit, haben den Glauben an diesen bewunderungswürdigen Wiederaufbau im Herzen, den Gott vorbereitet, sagt Maistre, und der darin besteht, daß die natürliche Verwandtschaft der Religion und der Wissenschaft beide in den nämlichen Geistern vereinigen werde. Gott wolle uns diesen Glauben vermehren!

Unglücklicher Weise haben wir nicht allein gegen die leidenschaftlichen Gegner der Christen zu kämpfen, sondern auch gegen die ruhigen und kalten Geister, die sich weise dünken, weil sie festhalten, daß die Wissenschaft weder Herz noch Seele haben kann und darf, und daß jede theologische oder selbst philosophische Verbindung für die Wissenschaft so zu sagen eine Mischung ist, die sie ihrer Natur entkleidet.

Alle vergessen, daß aus dieser Verbindung die wundervolle Geburt der modernen Wissenschaften entstanden ist. Alle vergessen, daß der Glaube nicht allein die Stärke und das Feüer ist, welches dem Geiste seine Bewegung und seinen Aufschwung verschafft, sondern mehr noch, daß er jenes allgemeine principale Licht ist, in dem man Entdeckungen macht. Alle vergessen, daß die Gesammtheit der Wissenschaft einer Epoche immer einem Glauben unterworfen ist und nie neütral bleiben kann. Im tiefsten Grunde des Gesammtwissens eines Jahrhunderts sitzt immer die Centralfrage: Gott oder kein Gott? Und die Antwort ist immer ein Act des Glaubens, eine freie Stimme für oder gegen Gott; und es gibt im Grunde nur zwei Tendenzen: den universellen Glauben, und sein Gegentheil: die universelle Negation.

Wenn man also will, daß die Wissenschaft und Vernunft des Jahrhunderts der wilden Lehre des Atheismus und seinen sittlichen und socialen Consequenzen entrinne; dann muß man die wahre Allianz und Verwandtschaft der Wissenschaft und Religion, des Christenthums und der Philosophie begünstigen.

Diese christliche Wissenschaft, die Mutter aller neüeren Lichtstrahlen, diese zugleich göttliche und menschliche Wissenschaft, wie das siebenzehnte Jahrhundert sagte,[54]) arbeitet heützutage in den Katakomben.

Aus ihr muß gleichwohl der kommende Friede in den Geistern hervorgehen.

Man gestatte ihr, festen Boden zu fassen; dann gibt es Hilfe.

Aber wie schwer ist es, dies begreiflich zu machen!

Wie schwer ist es, das rationalistische Vorurtheil zu durchbrechen und zu zeigen, daß das übernatürliche Licht in den Geistern wieder Platz greifen müsse!

Möge man indeß die schönen und tiefen Worte Guizot's betrachten.

„Welches ist im Grunde die große Frage, die heützutage die „Geister beherrscht?"

„Es ist die Frage, die aufgeworfen ist zwischen Denen, welche „eine übernatürliche, gewisse und höchste Ordnung anerkennen, und zwischen Denen, welche sie nicht anerkennen."

„Auf der einen Seite stehen die Unglaübigen, die Pantheisten, die Skeptiker jeder Sorte, die reinen Rationalisten; — auf „der anderen die Christen."

„Von den ersteren lassen die Besseren die Statue Gottes, „wenn es erlaubt ist, sich eines solchen Ausdruckes zu bedienen, „in der Welt und in der menschlichen Seele stehen, aber die „bloße Statue, ein Bild, einen Marmor. Gott selbst ist nicht „mehr. Die Christen allein haben den lebendigen Gott."

„Nun haben wir aber des lebendigen Gottes vonnöthen. Zu „unserem gegenwärtigen und zukünftigen Heile muß der Glaube „an die übernatürliche Ordnung, die Achtung und Unterwürfigkeit „unter die übernatürliche Ordnung in der Welt und in der menschlichen Seele, in den großen Geistern, wie in den einfachen Gei-

---

54) Olier.

„stern, in den erhabensten wie niedrigsten Schichten wieder ein„kehren."

Diese Worte enthalten den Schluß, den wir aus unserer ganzen Arbeit über das Buch, das uns beschäftigt hat, ziehen wollen.

Wie immer, so ist dies auch heütigen Tages die große Frage, die zwischen den Christen und Denen, die es nicht sind, obschwebt.

Es gibt keinen Mittelweg. Auf der einen Seite die Christen, und auf der anderen die reinen Rationalisten, die Pantheisten, die Skeptiker jeder Art.

Die Christen sind geeinigt und bilden ein Heerlager. Alle Anderen sind auch geeinigt und bilden das andere Heerlager: es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den reinen Rationalisten, den Deisten, den Skeptikern, den Pantheisten, den Sophisten jeder Gattung und den Atheisten.

Die rechte Mitte des Deismus existirt nur dem Scheine nach. Diese rechte rationalistische Mitte ist eine Formel, ein abstracter Text, aber nicht der wahre Zustand eines Volkes oder einer Seele. Niemand hält sich daran. Man steigt höher, man erhebt sich zur Religion; oder man steigt die Leiter der Negationen hinab bis zum Nichts. Und man ist in der That Deist in zweifacher Weise: entweder durch den Geist der Rückkehr, der Hinneigung zu Gott, durch den Aufschwung einer Seele, die aufsteigt, die nach Gerechtigkeit und Wahrheit strebt; da ist man schon implicite Christ, und wird es bald explicite sein. Oder man ist Deist durch Abfall, durch die Schwachheit einer Seele, die fällt, die sich abkehrt und lostrennt; da ist man im Princip schon gegen Gott, und ist man logisch, so wird der vollständige Atheismus folgen.

Ebenso gibt es zwei Arten, die Philosophie und das Licht der Vernunft zu cultiviren: entweder wie Platon, der ein höheres Licht erwartete und ahnte, als jenes der menschlichen Vernunft an und für sich ist; oder wie die modernen Rationalisten, die die Möglichkeit dieses Lichtes leügnen. Das heißt: man ist Philosoph entweder durch den Aufschwung einer Seele, die Gott sucht, oder

durch den Fall eines Willens, der sich abwendet: zwei entgegengesetzte Richtungen, die man höchst ungeeignet beide Philosophie nennt, die man aber endlich einmal auf dem Gebiete der Wissenschaft durch zwei entgegengesetzte Namen unterscheiden muß, — **Philosophie und Sophistik.**

Es ist Zeit, diese Fundamentalunterscheidung der beiden Richtungen des Geistes zu begreifen, wie Leibnitz sie begriffen hat, — Richtungen, die selbst Platon gezeichnet hat, wenn er sagt, daß „der Philosoph und Sophist zwei Gegensätze verfolgen, das Sein „und das Nichts; und daß der Philosoph am Ende seiner Betrachtung von dem Lichte seines Objectes geblendet ist, während der „Sophist durch die Finsterniß des seinigen blind wird."

Die Einen stützen sich also der Art auf die Vernunft, daß sie sich über dieselbe erheben und sie bewahren und vergrößern; die Anderen stützen sich der Art auf die Vernunft, daß sie darunter hinabsinken, sie verringern, umstürzen, verlieren.

Beispiele liegen vor unseren Augen.

Man gelangt von der gesunden Vernunft zum Christenthum. Man gelangt von dem reinen Rationalismus zum Pantheismus. Atheismus, Skepticismus, zur Sophistik des Absurden, zur Zerstörung der Vernunft.

Das heißt: es gibt im intellectuellen und moralischen Leben der Individuen oder der Völker nur eine einzige Frage: Man schließt sich an Gott an, oder aber man trennt sich von ihm; eine Frage, die mit dieser ganz gleich ist: Sein oder nicht sein.

Im tiefsten Hintergrunde der Seele oder der Jahrhunderte gibt es einen allgemeinen Geist der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit Gott, des Unglaubens oder des Glaubens, der entweder Leben oder Tod ist.

Es muß also in der That für unser gegenwärtiges und zukünftiges Heil die Achtung, der Glaube, der Geist der Uebereinstimmung mit dem lebendigen Gott in die Welt, in die Seele, in den Geist wieder einkehren.

Es muß ein Zusammenwirken, eine Vereinigung der Religion, der Philosophie, der Wissenschaften, der Künste, der Presse, der

Erziehung, namentlich der Erziehung stattfinden, um zu bewirken, daß Gott wieder in die Seelen einkehre.

Aber, wird man sagen, was thun, wenn alle diese Dinge verkehrt und gegen die Religion gerichtet sind, die ihrerseits allein dasteht!

Man muß dem Christenthum die Freiheit lassen, sie zu heilen.

Die katholische Kirche ist ein Bienenstock, man lasse ihn arbeiten:

Protinus aërii mellis coelestia dona
Exequetur.

Man lasse sie arbeiten. Sie wird den lebendigen Gott in die Philosophie, die Wissenschaften, die Künste, in die Erziehung und Presse wieder einführen; und diese Wiedereinführung der göttlichen Dinge in die menschlichen wird dem achtzehnten Jahrhundert, das noch dauert, ein Ziel setzen, und das nächste, große Jahrhundert wird kommen, das Jahrhundert des Friedens in den Geistern!

Dritter Abschnitt.

Antwort

des Hrn. Vacherot an den Univers.

Herr Redacteür!

Es lag nicht in meiner Absicht, Fragen, die stets innerhalb der ruhigsten Kreise der Wissenschaft verbleiben sollten, in der Tagespresse zur Discussion zu bringen. Ueberdies gestattet mir das Verfahren des Verfassers eines gegen mich veröffentlichten Sendschreibens, aus dem Sie Auszüge mittheilen, der Ton seiner Kritik und seine Art der Erörterung wohl kaum eine Antwort. Aber ich bin es der Normalschule, der Universität, der Philosophie schuldig, gewisse Anklagen zu widerlegen, wie auch immer deren Charakter sein mag; und will sie mit einer Mäßigung prüfen, als ob man auch gegen mich den Anstand beobachtet hätte, der zwischen Männern, die sich respectiren, nie vergessen werden sollte. Glücklicher Weise ist meine Antwort ganz und gar in meinem Buche enthalten, dessen Sinn festzustellen und dessen Texte in Erinnerung zu bringen genügen wird.

Man beginnt damit, daß man mich sagen läßt, das Christenthum sei eine Art Plagiat des Neüplatonismus. Das ist die verzweifelte These, die ich troß der Evidenz der Thatsachen und Texte behauptet haben soll, und die zu widerlegen man sich die Mühe gibt. Eine ganz unnüße Mühe; denn mein Buch sagt davon kein Wort. Ganz im Gegentheil findet man im dritten Bande Seite 7 den Saß: „Man braucht nur das Christenthum „und den Neüplatonismus, ihre Antecedentien, ihre Traditionen, „ihren verschiedenen Geist, ihren Kampf zu kennen, damit man „die Ansicht, als gründe sich das Christenthum auf „den Neüplatonismus, nicht im Ernste theile" u. s. w. Die im Sendschreiben aus meinem Werke angeführten Stellen, um den Vorwurf aufrecht zu halten, als lasse ich das Christenthum aus der neüplatonischen Philosophie hervorgehen, beweisen nur die Communication Judäa's mit Alexandrien und mit der griechischen Welt, weiter nichts. Das ist ein erstes Beispiel jener Kritik, die mir eine falsche These zumuthet, um mich mit Behagen zu widerlegen.

Ich habe einen Fortschritt im Christenthum vom heiligen Petrus und vom heiligen Jakobus zum heiligen Paulus, und vom heiligen Paulus zum heiligen Joannes behauptet, und habe diesen Fortschritt im folgenden Saße zusammengefaßt: „Im heiligen Petrus herrscht das Geseß, im heiligen Paulus der „Glaube, im heiligen Joannes die Liebe," ein Saß, welchen man troß der beigegebenen Erklärung nicht verstanden hat. Man antwortet mir, daß sich die Worte „Glaube" und „Liebe" auf gleiche Weise bei den drei Aposteln finden. Ich wußte das und hatte auf die schönen Worte des heiligen Paulus über die Liebe nicht vergessen. Allein es handelt sich hier nicht um Worte, sondern um Doctrinen. Findet sich nicht im heiligen Paulus unter dem Worte „Glaube" eine klar entwickelte Doctrin? Findet sich nicht im heiligen Joannes eine andere ebenso entwickelte Doctrin unter dem Worte „Liebe"? Das ist meine These. Man soll mit Worten keine Zweideütigkeit treiben. Wohlan, ich verweise in diesem Punkte ganz besonders auf die Briefe des heiligen Petrus, des heiligen Jakobus, des heiligen Paulus, des

heiligen Joannes, so wie auf das Evangelium des letzteren. Wenn man nach einem unparteiischen Durchlesen dieser Documente findet, daß bezüglich der Lehre in Paulus nicht mehr geboten sei, als im heiligen Petrus, und im heiligen Joannes nicht mehr, als im heiligen Paulus; so unterziehe ich mich der Verdammung.

Lassen wir aber diese Verdrehungen bei Seite und gehen wir auf das Innere der Discussion ein. Ich habe in meinem Buche, sagt man, behauptet, daß der heilige Joannes zuerst den Sohn Gottes als Gott selbst erkannt und bündig dargestellt habe. Das ist wahr und meine Gründe sind folgende: Die constante Lehre des heiligen Paulus, die an hundert Stellen seiner Briefe ausgesprochen ist, besteht darin, daß der Vater Gott und daß der Sohn der Herr — der Meister — ist. Es findet sich fast kein Capitel, das diese Unterscheidung nicht in dem Ausdrucke enthielte: „Gott unser Vater und unser Herr Jesus Christus." Ich will nur einen Text citiren: „Es gibt für uns nur einen Gott, „welcher ist der Vater, von dem jedes Ding sein Sein hat und „der uns für sich erschaffen hat; und es gibt nur einen Herrn, „welcher ist Jesus Christus, durch den alle Dinge gemacht sind „und durch den wir sind." [1]) Wenn es nur einen Gott gibt, welcher der Vater ist, so ist folglich der Sohn nicht Gott. Es gibt kein Mittel, diesem Schlusse zu entgehen. Man bemerke, daß der heilige Paulus nicht sagt: der wahre Gott, Gott nach seiner Wesenheit, wie später Justin und Origenes reden; er sagt einfach: Gott. An keiner einzigen Stelle seiner Briefe ist die Sprache von der berühmten Distinction zwischen einer Gottheit der Wesenheit nach und einer Gottheit durch Theilnahme — Deus per essentiam, Deus per participationem —. Dieser Satz gehört der griechischen Theologie an.

Wenn es Texte gibt, welche man gegen diese Lehre des heiligen Paulus vorbringen kann, so ist das ein Widerspruch, der mich nicht berührt, und ich habe das Recht, trotz einiger exceptionellen

1) I. *Cor.*, VIII, 6.

Texte mich an die allgemeine Lehre zu halten, wie alle gesunde Kritik thut. Nach einer neüen Prüfung kann ich aber kaum mehr an einen Widerspruch glauben. Zum Beweise für die Gottheit Christi citirt der Verfasser des Schreibens den folgenden Text, der gerade das Gegentheil von dem beweis't, was er beweisen soll. „Seitdem aber die Güte Gottes unseres Erlösers und „seine Liebe gegen die Menschen sichtbar geworden ist ..." Daraus nun, daß in den Briefen des heiligen Paulus unter dem Worte „Erlöser" in der Regel Jesus Christus verstanden ist, glaubte man den Schluß ziehen zu dürfen, daß dem auch bei der vorliegenden Stelle so sei. Aber man lese den Rest des Satzes: „Er hat uns gerettet nicht durch die Werke der Gerechtigkeit, „die wir vollbracht haben, sondern durch seine Erbarmung, durch „das Wasser der Wiedergeburt und durch die Erneüung des hei„ligen Geistes, den er — Gott — in reichem Erguß durch Jesus „Christus unsern Herrn über uns ausgebreitet hat." [2]) Man wird begreifen, daß sich aus diesem wohl nur in der Zerstreüung citirten Texte der verlangte Beweis nicht herleiten lasse. Der andere Text: „Exspectantes adventum gloriae magni Dei et „Salvatoris nostri Jesu Christi" u. s. w. [3]) schließt nicht, weil die Uebersetzung Sacy's sich bestreiten läßt. Der dritte Text: „In „Christo Jesu inhabitat omnis plenitudo divinitatis *corpo„raliter*," [4]) besagt durchaus nicht, daß Christus Gott ist; denn sonst wäre das Wort *corporaliter* unerklärbar. Wie sollte Jesus Christus selbst dem Körper nach Gott sein? Gerade deshalb, weil die Gottheit in Jesus Christus wohnt, darf man nicht sagen, daß er Gott ist. Wird man so vom Vater reden? Ein vierter, oftmals zu Gunsten der Gottheit Jesu citirter, aber sehr dunkler Text ist folgender: „Qui cum *in forma* Dei esset, non rapinam arbi„tratus est, esse se aequalem Deo." [5]) Wenn man „*in forma*

---

2) *Tit.*, III, 4 seqq.
3) *Tit.*, II, 13.
4) *Coloss.*, II, 9.
5) *Philipp.*, II, 6.

„*Dei*“ mit „formell Gott“ übersetzt, wie der Verfasser des Briefes es thut, so heißt dies die Schwierigkeit durch einen Widersinn durchhauen. Der griechische Text gestattet diese Uebersetzung noch weniger, als der lateinische. Die Terminologie des Aristoteles kann in die christliche Theologie nie hineingetragen werden, ohne daß man den Gedanken verdunkle oder verfälsche. Es hat sich das am heiligen Thomas von Aquin ungeachtet seines Scharfsinnes mehr als einmal gezeigt. Der wahre Sinn der Worte: *cum esset in forma Dei* scheint mir an dieser Stelle folgender zu sein: da er in der Form Gottes, d. h. nach dem Bilde, nach dem vollkommenen Gleichnisse Gottes, gottgleich — aequalem Deo — existirte oder lebte. Es ist in dieser Stelle ein markirter Unterschied zwischen der *forma Dei* und der *forma hominis* gemacht und der Gedanke des heiligen Paulus scheint mir dieser zu sein: Er, der die Form, d. h. das vollkommene Bild Gottes ist, hat sich so weit erniedrigt, daß er die Form des Menschen annahm. Diese Erklärung steht übrigens vollkommen in Einklang mit der Lehre des heiligen Paulus, der sagt: „Qui est imago visibilis, „primogenitus *omnis creaturae*.“ [6]) Der Sinn des griechischen Textes, den nicht citiren zu können ich bedauere, ist streng dieser: „Das sichtbare Bild Gottes, der Erstgeborene der ganzen „Schöpfung“ — mit anderen Worten, das erste Geschöpf Gottes.

Noch übrigt ein bekannter Text: „Christus, qui est super „omnia Deus benedictus in saecula.“ [7]) Man weiß aber, daß die Aechtheit dieser Stelle in Zweifel gezogen wird, und daß Erasmus durch eine einfache Abweichung in der Interpunktion den Gedanken an die Gottheit Christi abschnitt. Auf keinen Fall aber kann ein einziger Text über eine Interpretation, welche sich auf eine Menge anderer Stellen oder vielmehr auf die ganze Doctrin des heiligen Paulus stützt, das Uebergewicht erlangen.

---

6) *Coloss.*, I, 15.

7) *Rom.*, IX, 5.

Man muß nun begreifen, warum ich in der Lehre über die Gottheit Jesu im heiligen Joannes gegenüber dem heiligen Paulus einen großen Fortschritt erblicken mußte. Diese Gottheit, von welcher bei dem heiligen Paulus ein einziges Mal klare Erwähnung geschieht, während so viele Stellen das Gegentheil aussprechen, wird vom heiligen Joannes an der Spitze seines Evangeliums, eben in dem Capitel, in welchem er seine Lehre zusammenfaßt, in klarer Weise behauptet. Indeß bleibt aber noch ein großer Abstand zwischen dem heiligen Joannes und dem Concil von Nicäa. In der Lehre des mystischen Schülers Jesu darf man noch nicht die substantielle Gleichheit der beiden göttlichen Personen erblicken In dieser Hinsicht ist die Hinzusetzung oder die Hinweglassung des Artikels bei dem Worte θεος von großer Bedeütung.

Das über die Gottheit Christi; was die Gottheit des heiligen Geistes betrifft, so will man anerkennen, daß in diesem Punkte meine Irrthümer weniger schwer seien. Was wird man zu dieser Art von Zugeständniß sagen, daß man mir nicht einmal einen einzigen gewichtigen Text entgegenhalten kann?

Noch ein Wort über den heiligen Petrus, bevor ich die Frage über die Lehre der Apostel verlasse. Der Verfasser des Sendschreibens tadelt mich, weil ich gesagt habe: „Wie die Kirche von „Jerusalem, so will auch der heilige Petrus, daß man die Fremden der Beschneidung und den verschiedenen Ceremonien des mosaischen Gesetzes unterwerfe." Er will mich im Widerspruch finden mit einem Text der Apostelgeschichte, welcher beweis't, daß der heilige Petrus der Beschneidung der Heiden sich ebenso widersetzt, wie der heilige Paulus. Allerdings, der heilige Petrus konnte zu einer bestimmten Zeit gegen diese Praxis sein; aber er muß seine Gesinnung über diesen Punkt geändert haben. Der heilige Paulus sagt nämlich: „Als Kephas nach Antiochia gekommen war, „widerstand ich ihm offen, weil er tadelnswürdig war. Bevor „nämlich Einige mit Jakobus angekommen waren, aß er mit den „Heiden; nach deren Ankunft aber zog er sich zurück und trennte „sich von den Heiden, aus Furcht, denjenigen, die beschnitten „waren, anstößig zu werden. Dieses heimliche Wesen eigneten

„auch die übrigen Juden sich an, und selbst Barnabas — der „eigene Schüler des heiligen Paulus — ließ sich berücken. Als „ich aber sah, daß sie nicht auf rechtem Wege nach der Wahrheit „des Evangeliums wandelten, so sagte ich zu Kephas vor allem „Volke: „Wenn du, der du ein Jude bist, wie die Heiden lebst, „„und nicht wie die Juden, warum zwingst du dann die Heiden, „„nach Art der Juden zu leben? [8])““ Diese Stelle, die zu beherzigen der Verfasser des Briefes gut thun wird, rechtfertigt den Satz, wegen dessen er mich angegriffen hat.

Es ist Zeit, von den heiligen Büchern hinwegzugehen. Nicht von mir, ich wiederhole es, ist der Gedanke ausgegangen, das Wort des Heiligthums in die Polemik der Journalistik hineinzuwerfen. Mir wäre es lieber gewesen, wenn dieses Wort ein Object tiefer Betrachtungen für den Philosophen und Theologen geblieben wäre. — Unglücklicher Weise ist meine Arbeit noch nicht fertig.

Man läßt mich sagen, der heilige Justin habe weder das Dogma von der Trinität, noch jenes von der Gottheit Jesu Christi gekannt. Es ist dies immer das nämliche Verfahren der Kritik, das die aufmerksamen Leser meines Buches würdigen werden. Man legt mir Sätze in den Mund, die entweder gar nicht oder nur halb die meinigen sind; man widerlegt sie mit einer Art von Triumph und dann sagt man: Ihr seht, was an diesem Buche noch Gutes bleibt. Und doch, wenn es eine Wissenschaft gibt, in der man auf absolute Thesen und scheinbare Widersprüche wenig halten darf; in der man den subtilsten und unmerklichsten Nuancen nie genug Rechnung tragen kann; so ist das die katholische Theologie. So macht man mir zum Beispiel den Vorwurf, daß ich nach einander den heiligen Justin die Gottheit Jesu behaupten und leügnen lasse. Für denjenigen aber, der Seite 230 meines ersten Bandes [9]) mit Achtsamkeit gelesen hat, ist der Widerspruch

8) *Galat.*, II, 11 — 14.

9) Zur besseren Orientirung der Leser und zugleich zu unserer eigenen Recht-

nur scheinbar. Der heilige Justin behauptet allerdings, daß der Logos, der Erstgeborene Gottes, Gott selbst ist. Aber er sagt

---

fertigung geben wir (der Verfasser der Kritik) hier im Abdruck die Seite 230 aus dem ersten Bande der Histoire critique de l'école d'Alexandrie:

„Das ist die wahrhaft neüe Seite in der Lehre des heiligen Justin; „sie ist in genialer Weise eine Anwendung der platonischen Philosophie „auf das christliche Dogma. Sein Begriff von Gott könnte sehr bemer„kenswerth erscheinen, wenn sich darin etwas anderes erblicken ließe, als „eine Reminiscenz an die Lehre Philon's, mit dessen Schriften die ersten „christlichen Schulen sehr vertraut waren, und die der heilige Justin „haüfig anführt."

„Kein Name drückt das höchste Princip des Universums aus. Gott, „Vater, Schöpfer, Herr sind keine Namen, die seine Wesenheit definiren, „sondern nur Bezeichnungen, die von seinen Wohlthaten und Werken her„geleitet werden. — Apolog. secund. — Dieser unaussprechliche Gott „ist in sich unnahbar und unmittheilbar; er schafft und offenbart sich nur „durch ein Mittelwesen, **welches der Logos**, sein erstgeborner Sohn, „**selber Gott** — και θεος θεου ὑιος ὑπαρχων — Tryph. — Philon „hatte den Logos nicht als Gott betrachtet —, der durch einen Act des „göttlichen Willens gezeügt ist. Der Logos — Verbum — hat diesen Na„men, weil er den Menschen die Worte seines Vaters überbringt. Er „ist eine Macht, die vom Vater ebenso wenig losgerissen werden kann, „als das Licht der Erde von der Sonne getrennt werden kann."

„Was den heiligen Geist betrifft, so redet der heilige Justin darüber „nicht anders, als Philon. Er ist der prophetische Geist, das Princip „aller Erkenntniß für die Menschen, wie der Logos das Princip aller „Wahrheit ist. Aus der Quelle des heiligen Geistes schöpft der Christ „die Eingebungen seines Glaubens. Diese Theologie ist genau eine Re„production der philonischen. Gott, der Logos und der heilige Geist „sind ihm nicht drei Hypostasen einer und derselben göttlichen Natur, „sondern schlechthin drei unebenbürtige Principien, **von denen das erste „allein Gott ist.** »Wir stellen,« sagt der heilige Justin, »Gott den „»Sohn auf die zweite Stelle, und den prophetischen Geist auf die „»dritte.« — Apol. prim. — Das steht weit ab vom Triniätsdogma. „**Ueber die Gottheit Jesu Christi spricht sich der heilige Justin „nicht förmlich aus.** Er behauptet wohl mit den Evangelisten und „mit dem heiligen Paulus, daß Christus der incarnirte Logos sei. Was „aber besteht für ein Unterschied zwischen den zwei Naturen, der gött„lichen und der menschlichen, in dem Erlöser? Wo ist die Grenze der

auch: „Den Sohn dessen, der seiner Wesenheit nach Gott ist, „auf zweite Stelle setzend.“ [10]) .. Wenn der Vater seiner Wesenheit nach Gott ist, so kann der Sohn es nur durch Participation sein. Deshalb ist der Logos in einem Sinne Gott und in einem anderen ist er nicht Gott. Beide Behauptungen lassen sich darum sowohl in Justin, als in meinem Buche vollkommen mit einander vereinigen, und ich hatte Recht zu sagen: „Gott, der Logos und der heilige Geist bilden — beim heiligen „Justin — noch nicht drei Hypostasen einer und derselben gött„lichen Natur, sondern schlechthin drei ihrer Natur und Würde „nach ungleiche Principien, von denen das erste allein Gott ist.“ Das hätte man zu begreifen suchen sollen, anstatt spitzfindig zu werden und zu behaupten, es handle sich hier einfach um eine Subordination der Personen. Das Wort des heiligen Justin: „Der Vater allein ist seiner Wesenheit nach Gott“ — gibt den Ausschlag.

Gleichwohl liegt hier ein Anschein von Widerspruch, und ich verzeihe es dem Verfasser des Schreibens, daß er geirrt hat. Wie aber konnte er bei dem Satze: „Ueber die Gottheit Jesu „Christi hat sich der heilige Justin nicht förmlich ausgesprochen,“ die nämliche Kritik gegen mich handhaben? Mein Gegner findet diesen Satz in Widerspruch mit jenem anderen, in welchem ich sagte, daß „der heilige Justin die Gottheit Jesu Christi behaupte.“ Allein nichts ist einfacher, als diese zwei Sätze mit einander in Einklang zu bringen. In dem einen frägt es sich um den Logos, in dem anderen um Jesus Christus, d. h. um den incarnirten Logos. Wo ist da der Widerspruch? Es ist recht hübsch, daß

„Gottheit? Wo beginnt der Mensch? Von diesen Schwierigkeiten, die „später so subtile Untersuchungen hervorriefen und das neüe Dogma in „Gefahr brachten, hatte der heilige Justin keine Ahnung; er begnügt sich „damit, zu sagen, daß die Incarnation Christi ein Geheimniß sei. Wenn „er die Gottheit Christi behauptet, so verweilt er ganz und gar nur bei „der moralischen Vollkommenheit seines Lebens u. s. w.“

Anmerk. d. Verfassers der Kritik.

10) *Apolog. prim.*

man an dieser Stelle sich die nämliche Verwechslung zu Schulden kommen läßt, die man weiter unten bei Origenes mir mit so wenig Wahrheit und Maß zum Vorwurf macht.

Was die Lehre des heiligen Justin über die Schöpfung betrifft, so erkläre ich nach einer abermaligen Prüfung der Texte, daß ich bei meiner Ansicht beharre. Es ist allerdings wahr, daß der heilige Justin Moyses und Platon citirt; aber er nimmt sich wohl in Acht, die Lehre von der Präexistenz der Materie, für die er Moyses als Auctorität anführt, in Abrede zu stellen. Seine Worte lauten: „So hat also Platon und wir selbst erkannt, und „man kann noch den Ausspruch des Glaubens beifügen, daß die „Welt durch den göttlichen Logos aus präexistirenden Elementen, „auf die Moyses oben hingedeütet hat, hervorgebracht worden sei" — Apol. prima —. Ist das keine Zustimmung zu Platon, so sehr es auch der Commentator des heiligen Justin negirt, dem aufs Wort zu glauben man sich wohl hüten muß?

Ich liebe Repressalien nicht; ich finde keine Freüde daran, mich der Waffen zu bedienen, die mir durch die Zerstreüung meines Gegners in die Hände gegeben sind. Gerne spreche ich es aus: „Wer ohne Fehl ist, der werfe den ersten Stein auf „ihn." Ich habe selbst in Betreff des heiligen Justin einen Irrthum mir zu Schulden kommen lassen, indem ich bei einem Texte seine eigene Ansicht mit derjenigen verwechselte, die er widerlegt. Möge mir indeß der Verfasser des Sendschreibens erlauben, seine Worte zu citiren: „Bei den Worten des Moyses, die Sie an„führen, erklärt der heilige Justin ganz im Gegentheil, daß Platon „diese Worte gelesen, sie aber nicht verstanden habe, weil er in „der unsichtbaren und ungeordneten Welt des Moyses eine präexi„stirende Materie erkannte." Dann: „Im nämlichen Buche tadelt „der heilige Justin auch Platon darum, daß er eine ewige und „unerschaffene Materie angenommen habe, und bestimmt genau den „Begriff der Schöpfung, indem er den Schöpfer vom Demiurg „unterscheidet." Und endlich: „Weit davon entfernt, Platon und „die Genesis in diesem Punkt mit einander in Einklang bringen „zu wollen, greift vielmehr der heilige Justin bei dieser Gelegen-

„heit Platon auf die härteste Weise an, indem er ihm bei der „Annahme der ewigen Materie Lüge und Widerspruch zum Vor-„wurf macht. ... Sie sehen, daß Sie, immer in Folge des Miß-„verständnisses einiger Stellen, die Sie nicht aufmerksam genug „lesen, dem heiligen Justin eine Meinung zuschreiben, die der „seinigen widerspricht." Das sind unkluge Worte, die mein Geg-ner bereüen wird, wenn er den heiligen Justin nochmal lies't. Er selbst und er allein taüscht sich hier. Er hat das Unglück gehabt, sich bezüglich der fraglichen Punkte an die von der Congregation des heiligen Maurus beigegebene Introduction zu halten, anstatt die Lehre des heiligen Justin aus den Texten selbst zu schöpfen.[11]) Wie hätte er sonst einen beständigen Widersinn über jene Seiten meines Buches aussprechen können, deren vollkommene Klarheit nicht die geringste Abweichung in der Interpretation gestattet? Suchen wir den wahren Gedanken dieser ganzen Entwicklung wieder festzustellen. Nirgends hat der heilige Justin sich positiv über das damals noch unentschiedene Problem einer präexistirenden Materie ausgesprochen. Der Verfasser des Sendschreibens nimmt in dem Texte dieses Vaters als materielles Princip das gegentheilige Princip an, das Ewige, das Unwandelbare, die Ideen, Gott. Nachdem nämlich der heilige Justin die Lehre Platon's über die Schöpfung der sterblichen Götter weitlaüfig besprochen, und bei der Unterscheidung zwischen dem Ewigen und Vergänglichen, dem Unwandelbaren und dem Beweglichen, welche das Fundament der platonischen Philosophie bildet, lange verweilt hat, fügt er hinzu: „Platon spricht klar und offen „aus, daß jenes — d. h. das unwandelbare Sein — ungezeügt „und ewig ist, diese aber — d. h. die sterblichen Götter — ge-„schaffen und gezeügt sind."[12]) Diese Unterscheidung zwischen Demiurg und Schöpfer nun wendet der Verfasser des Schreibens auf die materielle Welt an, und will dadurch beweisen — immer nach der Introduction der Mauriner —, daß der heilige

11) *Cohort.*, pag. 22, 23, 29.
12) *Cohort.*, pag. 22, 23.

Justin sich zur Lehre einer Schöpfung aus Nichts bekannte. In Wirklichkeit aber kann der Text nach dem griechischen Original nur auf die Schöpfung der sterblichen Götter angewendet werden. Und der beständige Vorwurf, welchen der heilige Justin dem Platon macht, besteht nicht darin, daß er nach Moyses und in Folge eines Mißverständnisses desselben die Präexistenz der Materie annahm, wie mein Gegner meint, sondern darin, daß er ein vernünftiges Princip aufstellte, die Ideen nämlich, nach denen Gott die Welt gebildet hat. — Das ist eine eigenthümliche Kritik, die, um es im Vorbeigehen zu sagen, dem heiligen Justin wenig Gelehrsamkeit und sogar wenig philosophische Einsicht zumuthet.

Mir treibt es wahrhaft Schamröthe ins Gesicht, wenn ich eine der wichtigsten theologischen Fragen, die historische Formation des Dogma, in die engherzigen Verhältnisse eines kleinlichen Wissens herabgezogen sehe, das in die nämlichen Fehler geräth, die es mir vorwirft. Nachdem man der Welt das Schauspiel eines theologischen Streites gegeben hat, hätte man dasselbe wenigstens würdig und imposant machen sollen.

Doch lassen wir den heiligen Justin. Was Athenagoras betrifft, so weiß ich wahrhaft nicht, wie ich dem Verfasser des Briefes genügen soll. Ich habe genau die nämlichen Texte citirt oder excerpirt, die er selbst wieder vorbringt, um zu beweisen, wie sehr dieser Theolog sich bemühe, das Verhältniß des Sohnes zum Vater schon mit mehr Bestimmtheit zu definiren. Nur darf man nicht zu weit gehen und zum Beispiel nicht sagen, daß das ganze Trinitätsdogma in den Worten enthalten sei: „Der Sohn Gottes ist das Wort des Vaters, seine Idee, seine „Thätigkeit. Alles ist in ihm und durch ihn gemacht. Der „Vater und der Sohn sind eins; der Vater ist in dem Sohne, „der Sohn ist in dem Vater in der — es muß heißen: durch die — „Einheit des heiligen Geistes.“ [13]) Dies zeügt sehr klar für die Gottheit des Sohnes. Von der substantiellen Gleichheit der Per-

13) *Legat. pro christ.*, §. 10.

sonen ist aber noch keine Rede. Und wo findet man in diesem Texte gar die Gottheit des heiligen Geistes?

Man frägt mich, wie ich dem Athenagoras die Ansicht in den Mund legen konnte, daß die Welt der Körper Gottes ist. Hier ist der Satz, auf den ich meine Behauptung gestützt habe: „Wenn „die Welt das Werk Gottes ist, wie Platon sagt, so werde ich, „das Werk bewundernd, mich zum Werkmeister erheben; und „wenn die Welt die Substanz und der Leib Gottes ist, wie die „Peripatetiker behaupten" [14]) u. s. w. Das heißt: Athenagoras weis't keine von den beiden Doctrinen zurück. Was die peripatetische — es soll heißen: die stoische — Anschauung betrifft, so ist sie durch den Satz, den man mir entgegenhält: „Die Welt ist „durch Gott gemacht; Gott bedurfte ihrer nicht; die Welt ist ein „Haus, ein Werkzeüg" — nicht direct verworfen.

In meiner Analyse Tertullian's hebt man den Satz hervor: „Gott hat sich den Menschen in der Person des Wortes geoffenbart. „Diese Offenbarung ist aber keine der göttlichen Natur selbst „adäquate." Gegen diese Behauptung sind, ich gestehe es zu, beweisende Texte vorgebracht worden; nichts desto weniger stützt sie sich aber auf ebenso bestimmte andere Texte. Ich habe deren einen citirt, den man nicht beachtet hat. [15]) Hier folgt ein anderer, noch klarerer: „Pater enim tota substantia est, Filius „vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur: Quia Pater „major me est. A quo et minoratus canitur in Psalmo, modi„cum quid, citra angelos. Sic et Pater alius a Filio, dum „Filio major." [16]) Es war so schwer, über das Verhältniß der drei Personen zu einander sich eine bestimmte Ansicht zu bilden und sich durchaus an dieselbe zu halten, daß es vor dem Concil von Nicäa vielleicht nicht einen Kirchenvater gegeben hat, der über diesen Punkt nicht bald so, bald anders sich ausgesprochen

---

14) Pag. 292.

15) *Contra Prax.*, 14.

16) *Contra Prax.*, 9.

hätte. Selbst der so feste Geist Tertullian's unterliegt dieser Schwierigkeit.

Auf Texte gestützt verharre ich auch bei jenem anderen Satze in meiner Analyse Tertullian's: „Das Wort ist nicht die Ver„nunft Gottes selbst; sie ist, wie das Wort *sermo* andeütet, deren „Ausdruck, deren aüßere Darstellung." Der Unterschied zwischen *sermo* und *ratio* ist bei Tertullian ein reeller und wahrhafter, was man auch immer sagen mag. „Ideoque jam in usu est no„strorum, per simplicitatem interpretationis sermonem dicere „in primordio apud Deum fuisse, cum magis rationem com„petat antiquiorem haberi; quia non sermonalis a principio, „sed rationalis Deus etiam ante principium; et quia ipse „sermo, ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam „ostendat." [17]) Tertullian fügt allerdings bei, daß das Wort — sermo — vor seiner Aussprache schon in der Vernunft präexistirte; nichts desto weniger aber unterscheidet er die Vernunft von dem Worte und behauptet die Priorität der einen von dem anderen. Was die Theologie Tertullian's betrifft, so ist sie ohne Zweifel bündiger, bestimmter, kategorischer, als alles Vorausgegangene. Gleichwohl wäre es ein schwerer Irrthum, wenn man glauben wollte, daß sie identisch sei mit der Lehre des Concils von Nicäa. Die Ausdrucksweise gleicht sich, die Erklärung ist wesentlich eine andere.

Bei Clemens von Alexandrien begnügt sich der Verfasser des Briefes damit, das hervorzuheben, was er einen Widerspruch nennt. Es ist dies seine zur Gewohnheit gewordene Methode, wild die Texte von der Stelle loszureißen, die sie einnehmen und an der ihr Sinn vollkommen klar ist, um sie neben einander zu stellen und einen Widerspruch herauszusuchen. In meiner Analyse der alexandrinischen Lehre lies't man zum Beispiel den Satz: „Der Logos „ist gewisser Maßen das ewige und seiner Natur nach adäquate „Antlitz Gottes selbst" — was nicht sagen will: der nämlichen Natur mit Gott —. Nach Beendigung der Analyse fasse ich diese

---

17) *Contra Prax.*, 5.

große Bewegung der christlichen Theologie zusammen, und angekommen bei der Epoche, in welcher sich der Einfluß der griechischen Philosophie fühlbar macht, sage ich Seite 298: „So lange „die christliche Theologie den Einflüssen des Orients „unterworfen blieb, setzt sie den Logos und den heiligen Geist „außerhalb der göttlichen Natur.“ Unter dem Einfluß des Orients verstehe ich offenbar, wie die ganze Seite es beweis't, den jüdischen Geist, welcher das Dogma der Trinität nie angenommen hat. Die beiden Stellen stehen, was man auch sagen mag, durchaus in keinem Widerspruche zu einander.

Noch ein Widerspruch in Betreff des Origenes, den man hervorhebt. Hier ist der Kritik einiger Maßen Veranlassung geboten. Nur übersieht sie, daß der Fehler ganz und gar an Origenes liegt, der beständig zwischen der Lehre von der substantiellen Gleichheit der Personen und der gegentheiligen Ansicht, in welcher die Logik ihn festhielt, hin und her schwankt. Wenn man mir vorwirft, ich hätte ihm ohne Grund und ohne Beweisstellen die Meinung unterschoben, daß der Sohn nur an der Natur des Vaters participire; so läßt dies vermuthen, daß man weder den Origenes noch mein Buch achtsam gelesen habe. Ich habe nicht eine Stelle citirt, das ist wahr; ich habe deren zehn citirt, die sämmtlich entscheidend sind. Origenes verwendet ganze Seiten, um den Unterschied zwischen der Gottheit der Wesenheit nach und der Göttlichkeit durch Participation zu beweisen, zu entwickeln, in Sätzen auszusprechen. Ganz bündig erklärt er, daß „der Vater allein wahrer Gott genannt werden darf“. Ihm allein schreibt er allenthalben ausschließlich die Göttlichkeit der Wesenheit nach zu. Ich citire in meinem Buche einige jener so bestimmten, so kräftigen Ausdrücke, welche die griechische Sprache für seinen Gedanken ihm lieh. Ich verweise die Leser darauf und empfehle ihrer Aufmerksamkeit insbesondere den Commentar zu Joannes Seite 264, einen Text, der im Griechischen wegen seiner Präcision bewunderswerth, aber in jene Sprache nicht übersetzbar ist, die weder einen Artikel, noch alle jene zusammengesetzten, zur Bezeichnung derartiger

theologischer Distinctionen so geeigneten Wörter hat. Und wohlgemerkt, nicht auf den Leib oder auf die Seele Christi bezieht sich diese Unterscheidung zwischen einer Göttlichkeit der Natur nach und einer Göttlichkeit durch Theilnahme, sondern auf den Logos, die zweite Person in der Trinität, und ebenso auf den heiligen Geist. In dieser Hinsicht ist ein Zweifel nicht möglich.

Hiermit bin ich mit der Kritik über den Verfasser des Sendschreibens am Ende. Wenn dieser Discussion Interesse und Einheit fehlt, so fällt die Schuld davon auf die Kritik, die mehr mit dem Detail, als mit dem Ganzen und den allgemeinen Gesichtspunkten meines Buches sich befaßt. Ich glaube, keinen ernstlichen Einwurf ohne Antwort gelassen zu haben. Ich kann also die Texte, die Analyse und die Schlußfolgerungen der discutirten Punkte aufrecht halten. Ja, die Texte an der Hand, behaupte ich, daß es in der christlichen Lehre Entwicklung und Fortschritt gegeben hat; einen Fortschritt vom heiligen Matthäus und vom heiligen Petrus zum heiligen Paulus; einen Fortschritt vom heiligen Paulus zum heiligen Joannes; einen Fortschritt vom heiligen Joannes zu den Apologeten, zum heiligen Justin und zu Athenagoras; und unter dem unverkennbaren Einflusse der griechischen Philosophie einen Fortschritt von den Apologeten zu den alexandrinischen Philosophen, zu Clemens und Origenes, bis zur Vollendung dieser großen Arbeit, dem Concil von Nicäa. Wozu könnte es nützen, wenn man dies leügnet? Sind nicht die Monumente da, um es zu sagen? Und was beweis't übrigens dieser Wechsel, dieser Fortschritt anders, als dies, daß das Christenthum eine lebendige Lehre ist, die zugleich aus eigener Kraft und durch die Assimilation anderer Systeme wächs't und sich entwickelt?

Was die Detailfehler betrifft, die in einem Werke von solchem Umfang, wie das meinige ist, sich nicht vermeiden lassen, so mußte ich dieselben zugestehen, und seit Langem schon haben mir meine Freünde deren einige angegeben, die ich in einer neüen Ausgabe entfernen werde. Ich halte mich nicht für unfehlbar; eine solche hoffärtige Anmaßung überlasse ich Anderen.

Hier schließe ich meine Vertheidigung. Was den zweiten Theil des gegen mich veröffentlichten Briefes betrifft, so werde ich

nur auf eine ernste Kritik antworten und überlasse aufgeklärten und unparteiischen Lesern das Richteramt. Ich will nur ein Beispiel des Mißbrauches anführen, der mit jener Methode der Widerlegung, die einen Text aufs Gerathewohl herausnimmt, ohne den Ideengang und Zusammenhang zu beachten, getrieben werden kann. Der Verfasser des Schreibens vergißt sich so weit, daß ihm die folgenden befremdenden Worte entschlüpfen: „Wie ist es „möglich, daß jene schändlichen Blasphemien, ich sage nicht in „ihrer groben Form, sondern ihrem vollen Sinne nach in Ihrem „Buche sich finden; und wie konnten Sie, wenn Sie von Anoma„lien, Unordnungen, Abnormitäten reden, den Ausspruch thun, dies „seien Fehler und Schwächen einer unendlichen, aber unvollkom„menen Macht, welche die von der Vernunft gedachte Vollkommenheit „nicht immer erreicht und nie vollständig erreichen kann?" Dieser Satz braucht nur in den Context hineingestellt zu werden, in dem er wirklich steht, damit man sehe, daß diese Macht, deren Unvollkommenheiten ich angebe, nicht Gott, sondern die Natur ist. Warum hat man denn einige Seiten weiter oben — Seite 339 — nicht gelesen: „Die Natur strebt, wie Aristoteles sagt, unwiderstehlich „nach dem Guten, aber sie erreicht es nicht immer; sie wird auf„gehalten, geräth auf Abwege, sie verirrt sich manchmal und ver„fehlt ihr Ziel ganz und gar. Daher stammen das Unregelmäßige, „das Zufällige, das Ungeordnete, das Abnorme. Aber im An„blicke dieser Abirrungen und dieser Unmacht der Natur beur„theilt und corrigirt der über die Natur erhabene Geist dieselbe, „indem er sein Auge fest auf die unwandelbaren Urtypen des „Guten, des Schönen und der Ordnung gerichtet hält." Ein derartiges Mißverständniß eines so klaren und so wichtigen Textes überhebt mich der Antwort auf den übrigen Theil der Kritik.

Noch ein letztes Wort, aber nicht der Entgegnung, sondern des Protestes. Es gibt eine theologische Schule, die überall Atheismus erblickt, nur in sich nicht, und dies in Folge der allbekannten Schlußfolgerung: „Aller Rationalismus führt zum Pan„theismus; aller Pantheismus zum Atheismus; deshalb bleibt nur „die Wahl zwischen dem Katholicismus und Atheismus." Ich könnte mich ruhig in das allgemeine Loos fügen und damit mich

trösten, daß ich in einer so zahlreichen und so ehrenwerthen Gesellschaft Atheist bin. Aber dieses gehässige Wort ist eine Calumnie, die ich nicht ohne Protest auf mein Buch mag fallen lassen. Zur Ehre des menschlichen Geistes und der Wissenschaft muß man es sagen: Die Atheisten sind selten. Sie können nur aus einer materialistischen Schule hervorgehen. Weiß man wohl wirklich, was ein Atheist ist? Er ist ein roher und beschränkter Geist, der nur an das Zeügniß der Sinne glaubt; der über den materiellen und individuellen Dingen nichts begreift, nichts auffaßt, nichts denkt; für den alle absoluten und unendlichen Wahrheiten, alle idealen Vorstellungen, Gott, das Gute, das Schöne ebenso viele Abstractionen sind; der in der Welt nur eine Vielheit von Dingen sieht, ohne Band, ohne System, ohne Einheit, ohne Principien, ohne Endziel, ohne anderen Impuls, als den der blinden Nothwendigkeit. Dies ist der Atheismus im wahren Sinne des Wortes: Begreift man nun, wie viel Grund ich hätte, mich über eine solche Anklage erzürnt zu zeigen, wenn ich sie ernstlich nehmen könnte? Ich frage, was habe ich mit dem Atheismus gemein, ich, der ich an mein Gewissen, an meine Vernunft und an alle Wahrheiten glaube, über welche sie mich unterrichtet: an die Freiheit, an die Pflicht, an die Geistigkeit meines Wesens und an seine erhabene Bestimmung, an Gott, durch den die Natur existirt, lebt und sich bewegt, durch den und in dem der Mensch fühlt, denkt und will — in Deo vivimus, movemur et sumus —; für den die Welt nicht bloß ein zufälliges Werk, sondern ein immanenter Act, die ewige, wenn auch unvollkommene Manifestation ist; dessen von der schöpferischen Macht untrennbare Providenz sich durch die Ordnung, die Schönheit und den universalen und ununterbrochenen Fortschritt des Kosmos offenbart.

Das ist der Gott meines Buches, der Gott meines täglichen und stündlichen Denkens, der Gott, in dessen Betrachtung ich, das arme, denkende Rohr, für meine Schwachheit die Stütze, für meine Intelligenz das Licht, für mein Herz die Flamme finde. Möge man es mir gestatten, dieses Bild von Gott zu behalten! Voll Achtung gegen alle Formen der Wahrheit zeihe ich jene, die Gott in einer anderen Weise anbeten, nicht des Cultes von Idolen, wenn

ich meine Anschauung für reiner und wahrer halte. Gibt es denn in seinem Tempel nicht Raum für alle aufrichtigen Anbeter, für die arme betende Frau, die in Gott nur den Vater und den Tröster sieht, und für den Philosophen, der in ihm das Wesen der Wesen, das Princip des Universums erkennt? Ich gehöre nicht zu Jenen, die da sagen: Außer meiner Lehre ist kein Heil. Die Gluth meines Glaubens, der in jedem Stücke tief ist, bestimmt nicht gewaltsam den Ton meiner Kritik; und meine Liebe wird sich immer eine Pflicht daraus machen, Jene mit Achtung zu behandeln, welche sie berichtigen und retten will.

E. Vacherot.

Vierter Abschnitt.

Erwiderung

auf die

Antwort des Herrn Vacherot.

An Herrn Pfarrer von ....

I.

Paris, den 22sten August 1851.

Mein theürer Freünd!

Sehr ungern entschließe ich mich zu einer Erwiderung gegen Herrn Vacherot. Einem Gegner erwidern, heißt zugestehen, daß er eine Antwort gegeben habe. Dies läßt sich aber von Herrn Vacherot nicht annehmen.

Der Brief des Herrn Vacherot an den Univers ist nur ein verzweifelter Versuch, um sich den Schein einer Antwort zu erringen. Aber in den Augen Jener, welche die Frage

kennen, bestätigt dieser Versuch selbst die Inzicht in allen Punkten. Es konnte weder ein Irrthum in meiner Kritik namhaft gemacht werden, noch ist irgend ein angegriffener Punkt des Werkes gründlich gehoben. Das ist mehr, als ich erwarten konnte. Ja, diese Antwort ist eine so vollständige und unverkennbare Rechtfertigung für mich, daß ich sie getrost ganz und gar abdrucken lassen konnte, um sie diesen Briefen vorauszuschicken. Wer sie gut zu würdigen versteht, für den bedarf es einer Erwiderung nicht.

Indeß sind andererseits die Geister dermaßen unachtsam und des selbstständigen Urtheiles so vollkommen entwöhnt, daß mehrere den Brief an den Univers haben als Antwort nehmen können. Von diesem Gesichtspunkte aus dürfte eine Erwiderung am Platze sein.

Jedenfalls bedauere ich es nicht, daß ich mich nicht früher dazu entschlossen habe. Als ich den Irrthum sich bis zu diesem Punkte verwickeln sah, da habe ich — ich gestehe es Ihnen — sogar geflissentlich einige Zeit verstreichen lassen wollen, um die Erfahrung vollends zu machen und zu sehen, was man sage, in Anbetracht dessen, daß man sich durch mein Schweigen ermuthigt fühle.

Inzwischen habe ich die Zeit nicht verloren.

Soll ich aber nunmehr erwidern, nachdem ich die Erfahrung gemacht habe? Ich lege das Urtheil in Ihre Hand, mein theüerer Freünd. Es ist nicht gut, zumal in der Polemik, sein eigener Richter zu sein. Ich werde darum vier oder fünf Briefe über diese Sache an Sie richten, und beginne hier gleich mit dem ersten. Sie werden dieselben in Druck geben, wenn, wo und wann Sie wollen, je nachdem Sie es für zuträglich halten.

Ich gehe ohne Umschweif auf die Sache ein.

Einige wollte es bedünken, daß die Antwort des Herrn Vacherot nur bezüglich eines Punktes eine Erwiderung verdiene. Mit diesem Punkte mache ich auch den Anfang. Es betrifft die Lehre des heiligen Justin über die Schöpfung.

Hr. Vacherot erklärt, daß er „nach einer abermaligen Prü„fung der Texte bei seiner Ansicht beharre, nämlich bei dieser,

„daß der heilige Justin die Lehre über eine **vor** dem „Schöpfungswerke existirende Materie auf die Worte „Moysis gründe.“

In meinem Sendschreiben hatte ich nachgewiesen, daß dies ein Irrthum ist, und ich beschloß meine Kritik also: „Sie sehen, „daß Sie dem heiligen Justin immer in Folge sehr auffallender „Mißverständnisse einiger Texte, die Sie nicht aufmerksam lesen, „eine der seinigen entgegengesetzte Meinung zu„schreiben.“ Hr. Vacherot citirt diese Stelle und fügt hinzu: „Das sind unkluge Worte, die mein Gegner bereüen wird, wenn „er den heiligen Justin nochmal lies't. Er selbst und er allein „taüscht sich hier. Er hat das Unglück gehabt, sich bezüglich der „fraglichen Punkte an die von der Congregation des heiligen „Maurus beigegebene Introduction zu halten, anstatt die Lehre „des heiligen Justin aus den Texten selbst zu schöpfen. Wie „hätte er sonst einen beständigen Widersinn über jene Seiten mei„nes Buches aussprechen können, deren vollkommene Klarheit nicht „die geringste Abweichung in der Interpretation gestattet?“

Soll ich es sagen? Angesichts einer so entschiedenen Behauptung glaubte ich Anfangs wirklich, daß ich geirrt hatte.

Als ich diese Antwort las, war ich weit von Paris; ich hatte die Texte nicht vor mir. Offen gestanden: ich las sie zu wiederholten Malen; aber da ich sah, daß es sich um Texte handle, deren vollkommene Klarheit nicht die geringste Abweichung in der Interpretation zulasse, so glaubte ich Anfangs, daß ich geirrt hatte.

Indeß hat mich eine sehr einfache Erwägung ungesaümt aufgerichtet. Man warf mir vor, daß ich an der Hand der Benedictiner geirrt habe, weil ich ihre Meinung angenommen, ohne sie zu prüfen. Folglich, damit ich habe irren können, war es nothwendig, daß eine Benedictiner-Congregation, die eine Ausgabe eines Kirchenvaters besorgte und in der Vorrede gerade über den in Rede stehenden Punkt sich verbreitete, über Zeilen, deren vollkommene Klarheit nicht die geringste Abweichung in der Interpretation zuläßt, einen durchweg entgegengesetzten Sinn aufgestellt habe.

Sie werden zugeben, daß dies nicht wahrscheinlich ist.

Kurz, ich hatte die Texte nicht von neüem prüfen können: es blieb mir ein Zweifel. Zurückgekehrt öffne ich noch am nämlichen Tage den heiligen Justin, die in den angeführten Texten citirte Ausgabe: ich lese, lese wieder, übersetze, die Feder in der Hand, alle Stellen, die man mir entgegenhält, füge alle jene hinzu, auf welche die Mauriner verweisen, und finde, daß die Ansicht des heiligen Justin ohne alle Schwierigkeit folgende ist: „Es „gibt weder eine vorexistirende Materie, noch eine vorexistirende „Seele, noch vorexistirende secundäre Götter, noch Urbilder oder „Ideen, die außerhalb Gott präexistiren, noch irgend welches vor „der Schöpfung existirendes Wesen, Gott allein ausgenommen, „der allein ewig, der allein nicht geworden ist, der allein keinen Anfang hat." Ich finde, sage ich, daß der heilige Justin diese Wahrheiten in Worten und Zeilen entwickelt, deren vollkommene Klarheit nicht die geringste Abweichung in der Interpretation zuläßt.

Es frägt sich nun, mein theürerer Freünd, ob Sie sich dazu verstehen, diese Stellen ganz zu lesen. Jedenfalls setze ich sie Ihnen her. Wollen Sie mit Sachkenntniß zwischen zwei Männern entscheiden, von denen der eine unzweifelhaft eine Benedictiner-Congregation zur Stütze hat; kurz zwischen zwei Männern, die über Texte, die nach der Aussage beider vollkommen klar sind, das gerade Gegentheil behaupten; wollen Sie da entscheiden, so müssen Sie diese Texte lesen; ansonst können Sie keinen Ausspruch thun. Ich werde Sie indeß mit nutzlosen Weitschweifigkeiten verschonen; gewisse Entwicklungen, welche nicht zur Frage gehören, kürze ich ein wenig ab; aber alles, was folgt, ist wörtlich ausgehoben und buchstäblich übersetzt. Uebrigens soll der beigesetzte griechische Text allen Verdacht beseitigen.

Zunächst mögen jene Texte folgen, auf welche sich Hr. Vacherot beruft.

Es handelt sich um Moyses und sein großes Wort: „Ich „bin der ich bin." Der heilige Justin citirt es und fährt fort:

„Diese Worte hatte Platon in Aegypten gehört und war „über diesen dem einen Gott beigelegten Namen hoch ent-

„zückt. Den Moyses bei den Athenern zu nennen, hat er zwar „nicht für klug erachtet, aus Furcht vor dem Areopag, weil Moy„ses den einen und einzigen Gott lehrte; aber er hat doch dessen „schönen Ausdruck, freilich nicht in der Weise, als hätte er den„selben von ihm gelernt, sondern als eigene Idee in seinen Ti„mäus aufgenommen, wo er von Gott ebenso redet wie Moyses. „Er sagt nämlich: Nach meinem Dafürhalten muß man vor allem „das, was immerdar ist, und was nicht geworden ist, von dem „unterscheiden, was immer im Werden ist und das Sein nicht „hat. Das ist, wie mich daücht, für die Denkenden eins und „dasselbe, nur verschieden im Artikel. Denn Moyses sagte: Ich „bin **der** ich bin; Platon aber: **das was** ist. Offenbar läßt „sich aber beides dem ewig seienden Gott attribuiren. Denn er „allein ist immerdar und ist nicht geworden." [1])

Ich unterbreche den Faden, um Sie zu fragen, ob Sie hier etwas von einer vorexistirenden Materie gewahren; ob Sie nicht vielmehr sehen, daß Gott allein immerdar existirt und er allein nicht geworden ist? Fahren wir fort:

„Was ist dann das Andere, das Platon dem immerdar „Seienden, dem nicht Gewordenen gegenüberhält? .... Es sind „nach Platon jene geschaffenen Götter, die, wie er sagt, das

---

1) *Ταυτα τοινυν ἐν Αἰγυπτῳ μαθων ὁ Πλατων, και σφοδρα ἀρεσθεις τοις περι ἑνος Θεου εἰρημενοις, του μεν ὀνοματος Μωϋσεως, δια το ἑνα και μονον διδασκειν Θεον, μνημονευσαι παρ᾽ Ἀθηναιοις οὐκ ἀσφαλες ἡγειτο, δεδιως τον Ἀρειον παγον· το δε καλως εἰρημενον ὑπ᾽ αὐτου, οὐχ ὡς παρ᾽ ἐκεινου μαθων, ἀλλ᾽ ὡς ἑαυτου ἐκτιθεμενος δοξαν, ἐν τῳ ἐσπουδασμενῳ αὐτου λογῳ Τιμαιῳ, ἐν ᾧ και θεολογειν ἐπεχειρει, το αὐτο ὁ και περι Θεου Μωϋσης γεγραφεν. ἐφη γαρ, ἐστιν οὐν κατ᾽ ἐμην δοξαν διαιρετεον πρωτον, τι το ὀν μεν ἀει γενεσιν δε οὐκ ἐχον· και τι το γινομενον μεν ἀει, ὀν δε οὐδεποτε. τουτο, ὠ ἀνδρες Ἑλληνες, τοις νοειν δυναμενοις οὐ δοκει ἐν και ταὐτον εἰναι, τῳ ἀρθρῳ μονῳ διαλλαττον; ὁ μεν γαρ Μωϋσης, ὁ ὠν ἐφη· ὁ δε Πλατων, το ὀν. ἑκατερον δε των εἰρημενων τω ἀει ὀντι Θεῳ προσηκειν φαινεται. αὐτος γαρ ἐστι μονος ὁ ἀει ὠν γενεσιν δε μη ἐχων. Cohort. ad Graec.*, n. 22 et 23 der Mauriner Ausgabe.

„Werk des ewigen Gottes sind, jene Götter, die geworden sind „und vergehen.“ [2])

Demnach stellt hier, wie Sie sehen, der heilige Justin das Dogma von der Einheit Gottes gegen die Heiden auf und weis't nach, daß es, auch nach dem Grundsatze Platon's, nur einen ewigen Gott gibt, und daß die anderen Götter, von denen Platon redet, nicht ewig, daß sie geworden und das Werk des großen Gottes sind. Er läßt also nicht einmal präexistirende secundäre Götter zu, geschweige denn eine präexistirende Materie.

Indem er sodann in der Lehre Platon's einen Widerspruch aufdeckt, fährt er also fort:

„Meines Erachtens darf nicht unbemerkt bleiben, daß Platon „jenen großen Gott nicht Schöpfer der Götter, sondern bloß „Bildner — Demiurg — der Götter nennt, was nach „Platon's Urtheil selbst ein großer Unterschied ist. Der Schöpfer „hat in der That nichts anderes als seine Kraft und „Macht nöthig, um sein Werk hervorzubringen; der „Bildner aber gestaltet sein Werk aus der Materie, „die ihm zu Gebote steht, und ohne sie vermag er „nichts.“ [3])

Beachten Sie im Vorbeigehen wohl: Würde der heilige Justin eine vorexistirende Materie annehmen, dann wäre ihm zufolge Gott nicht mehr Schöpfer, sondern nur Bildner: ein grober

---

2) *Τι τοινυν ἐστι ἑτερον το τῷ ἀει ὀντι ἀντιδιαστελλομενον, περι οὑ αὐτος ἐφη· και τι το γινομενον μεν ἀει, ὀν δε οὐδεποτε, ἀκριβως προσηκει σκοπειν. εὑρησομεν γαρ αὐτον σαφως και φανερως τον μεν ἀγεννητον ἀϊδιον εἰναι λεγοντα, τους δε γεννητους ἠ δημιουργητους (ὡς αὐτος περι των αὐτων εἰρησθαι ἐφη, θεοι θεων ὡν ἐγω δημιουργος) γινομενους και ἀπολλυμενους. Ibid.*

3) *Αναγκαιον δε οἰμαι και τουτῳ προσεχειν τον νουν, ὁτι οὐδε ποιητην αὐτον Πλατων, ἀλλα δημιουργον ὀνομαζει θεων, και τοι πολλης διαφορας ἐν τουτοις οὐσης κατα την αὐτου Πλατωνος δοξαν. Ο μεν γαρ ποιητης, οὐδενος ἑτερου προσδεομενος ἐκ της ἑαυτου δυναμεως και ἐξουσιας ποιει το ποιουμενον· ὁ δε δημιουργος, την της δημιουργιας δυναμιν ἐκ της ὑλης εἰληφως, κατασκευαζει το γινομενον. Ibid.*

Irrthum, welchen man dem heiligen Justin unmöglich beilegen kann. Doch folgen Sie mir weiter: „Aber vielleicht werden „Einige, welche die Lehre des Polytheismus nicht aufgeben wollen, „den Einwand machen, Platon habe seinen Demiurgen selbst zu „den geschaffenen Göttern sagen lassen: „Weil ihr geworden „„seid, seid ihr nicht unsterblich von Natur, überhaupt nicht un„„vergänglich. Doch sollt ihr der Verwesung und der Gewalt „„des Todes nicht als Beüte anheimfallen. Mein Wille, ein „„stärkeres und mächtigeres Band, wird eüch demselben ent„„reißen.““

„So läßt hier Platon aus Furcht vor den Anhängern des „Polytheismus seinen Demiurgen reden; folglich widerspricht er „sich selbst. Denn kurz vorher hat er ihn sagen lassen: Was ge„worden, ist verweslich; nun legt er ihm das Gegentheil in den „Mund, ohne zu bemerken, daß er auf solche Weise dem Vorwurf „der Lüge nicht entgehen kann. Entweder hat er vorher gelogen, „als er sagte, das Gewordene sei der Verwesung unterworfen; „oder er lügt jetzt, da er das Gegentheil davon behauptet. . . . „Offenbar theilt also Platon seinem Demiurgen eine unmögliche „Macht zu, wenn er annimmt, daß Diejenigen, welche der Ver„wesung unterworfen sind, weil sie der Materie entstammen, durch „die Güte des Demiurgen vor der Auflösung und Verwesung „bewahrt bleiben. Denn eine Materie, die, **nach dem eigenen „Gedanken Platon's**, nicht geworden, die mit ihrem „Bildner gleichwesentlich und gleichewig ist, hat „selbstverständlich die Macht, seinem Willen zu wider„stehen. Wer nicht Schöpfer ist, hat über das, was er nicht „geschaffen, keine Macht; er kann der Materie, die über allen „Zwang erhaben ist, keine Gewalt anthun.“ [4])

---

4) *Ἀλλ' ἴσως τινες, των της πολυθεοτητος δογματων ἀποστηναι μη βουλομενοι, αὐτον τον δημιουργον τοις δημιουργηθεισι θεοις ταυτ' εἰρηκεναι φησουσιν· ἐπειπερ γεγενηθε, ἀθανατοι μεν οὐκ ἐστε, οὐδ' ἀλυτοι το παραπαν· οὐτε μεν δη λυθησεσθε γε, οὐτε τευξεσθε θανατου μοιρας, της ἐμης βουλησεως, μειζονος ἐτι δεσμου και ἰσχυρο-*

Das heißt klar geredet. Und in diesen Zeilen will Herr Vacherot nach einer abermaligen Prüfung der Texte entdecken, daß der heilige Justin die Idee einer vorexistirenden Materie zulasse! Ganz entgegen legt sie der heilige Justin dem Platon bei und beweis't ihm, daß dann die Materie nothwendig mit Gott gleich, ebenso ewig als Gott, und in Rücksicht auf Gott unabhängig sein müßte. Nach Herrn Vacherot's Auffassung nimmt der heilige Justin alles dies an, obgleich er weiter oben gesagt hat: Gott allein existirt immerdar und er allein ist nicht gemacht worden.

Noch eine andere Stelle wird uns entgegengehalten, nämlich folgende:

„Wenn Platon neben Gott und der Materie noch ein drittes „Princip, die Form oder Idee, aufstellt, so hat er diesen Ausdruck „nur von Moyses erborgt, ohne jedoch im Mindesten zu erwägen, „daß die Worte Moysis nur in einer höheren, mystischen An„schauung richtig verstanden werden können. ..... Platon hat in „Moyses die Worte Paradigma, Figur und Typus in ihrer „tieferen Bedeütung nicht begriffen; er hat geglaubt, daß die „Ideen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge vor den Dingen

---

τερου, λαχοντες. ἐνταυθα ὁ Πλατων τους την πολυθεοτητα ἀσπαζομενους δεδιως, ἐναντια ἑαυτῳ τον κατ' αὐτον δημιουργον εἰsαγει λεγοντα. παν γαρ το γενομενον φθαρτον, προτερον εἰρηκεναι αὐτον φησας, νυν τἀναντια αὐτον εἰsαγει λεγοντα, ἀγνοων ὁτι οὐδαμως οὐτω δυνατον το της ψευδολογιας ἐκφυγειν ἐγκλημα. ἡ γαρ το προτερον εἰρηκως, παν το γενομενον φθαρτον, ψευδεται, ἡ νυν τἀναντια τοις προτερον περι αὐτων εἰρημενοις ἀπαγγελλομενος .... ὡsτε ματην ἐοικεν ὁ Πλατων ἀδυνατα χαριζεσθαι τῳ κατ' αὐτον δημιουργῳ, τους ἀπαξ, δια το ἐξ ὑλης γεγενησθαι, φθαρτους και αὐτους γενομενους, αὐθις δι' αὐτου ἀφθαρτους και ἀλυτους ἐπαγγελλομενος ἐσεσθαι. την γαρ της ὑλης δυναμιν, ἀγεννητον και ἰσοχρονον και ἡλικιωτιν κατα την αὐτου δοξαν του δημιουργου οὐσαν, ἀντιστατειν εἰκος τῃ βουλησει. τῳ γαρ μη πεποιηκοτι οὐδεμια ἐξουσια προς το μη γεγονος· ὡsτε οὐδε βιασθηναι αὐτην δυνατον της ἐξωθεν πασης ἀναγκης ἐλευθεραν οὐσαν. Ibid., n. 23 et 24.

„separirt existiren, und nennt sie darum oft die Typen des „Gewordenen.“ [5])

Abstruirt dieser Text das Dasein einer vorexistirenden Materie? Es ist nicht einmal die Rede davon. Auch ist der Sinn desselben so klar, daß es keines Commentars bedarf. Der heilige Justin hält hier fest, daß vor der Schöpfung nichts existirte, nicht einmal die — von Gott distincten — Ideen. Er legt hier die Lehre über die ewigen, von Gott distincten Ideen dem Platon bei. Viele sehr gediegene Geister legen diese gänzlich falsche Lehre heüte noch dem Platon bei. Wenn sie also der heilige Justin bekämpft, so hat er Recht. Vacherot tadelt ihn darob: „Eine absonderliche Kritik,“ sagt er, „welche, im Vorbeigehen sei es bemerkt, nicht geeignet ist, von der Gelehrsamkeit, ja sogar von „der philosophischen Intelligenz des heiligen Justin eine hohe „Meinung beizubringen.“ Diese Worte beweisen nur, daß, wenn man den heiligen Justin hier verdammt, man ihn ganz und gar nicht versteht.

Der heilige Justin fährt fort:

---

5) *Και Πλατων δε μετα τον Θεον και την ὑλην, το εἰδος τριτην ἀρχη' εἰναι λεγων, οὐκ ἀλλοθεν ποθεν, ἀλλα παρα Μωϋσεως την προφασιν εἰληφως φαινεται, το μεν του εἰδους ὀνομα ἀπο των Μωϋσεως μεμαθηκως ῥητων, οὐ διδαχθεις δε τηνικαυτα παρα των εἰδοτων, ὁτι οὐδεν ἐκτος μυστικης θεωριας των ὑπο Μωϋσεως εἰρημενων, σαφως γινωσκειν ἐστι δυνατον. γεγραφε γαρ Μωϋσης ὡς του Θεου περι της σκηνης προς αὐτον εἰρηκοτος οὑτως· και ποιησεις μοι κατα παντα ὁσα ἐγω δεικνυω σοι ἐν τῳ ὀρει, το παραδειγμα της σκηνης. και παλιν, και ἀναστησεις την σκηνην κατα το παραδειγμα παντων των σκευων αὐτης, και οὑτως ποιησεις. και αὖθις μικρον ὑστερον, οὑτως ἀρα ποιησεις κατα τον τυπον τον δεδειγμενον σοι ἐν τῳ ὀρει. τουτοις οὖν ἐντυχων ὁ Πλατων, και οὐ μετα της προσηκουσης θεωριας δεξαμενος τα γεγραμμενα ῥητα, ᾠηθη εἰδος τι χωριστον προϋπαρχειν τῳ αἰσθητῳ· ὁ και παραδειγμα των γενομενων ὀνομαζει πολλακις· ἐπειδη το Μωϋσεως οὑτω περι της σκηνης σημαινει γραμμα, κατα το εἰδος το δειχθεν σοι ἐν τῳ ὀρει, οὑτω ποιησεις αὐτο. Cohort. ad Graec.*, n. 29.

„Ebenso taüscht sich Platon in Betreff der Schöpfung des „Himmels, der Erde und des Menschen. Auch diesen legt er vor„existirende — von Gott distincte — Ideen unter. Weil Moyses „geschrieben: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde,“ „und beigesetzt hat: „Die Erde aber war wüst und „„leer“ (unsichtbar und ungestaltet); so glaubte Platon, „diese letzteren Worte bezeichnen eine vorexi„stirende Erde und die ersteren wollen nur besagen, daß „Gott die Erde sichtbar und wahrnehmbar gemacht und nach einer „vorexistirenden Idee gestaltet habe. In gleicher Weise taüscht er „sich in Ansehung des Himmels und des Menschen.“ [6])

Soll der heilige Justin hier die Lehre von einer vorexistirenden Materie bekennen? Er will nicht einmal von einer unsichtbaren, idealen, außerhalb Gott vorexistirenden Erde etwas wissen!

Damit sind alle Texte erschöpft, welche Herr Vacherot vorbringt, um seine Meinung zu stützen.

Und aus diesen Texten soll man ersehen, daß der heilige Justin sich zur Lehre von einer vorexistirenden Materie bekenne! Und weil ich es daraus nicht ersehe, so wirft man mir vor, daß ich mich an der Hand der Benedictiner unterfangen habe, „über „Zeilen, deren vollkommene Klarheit nicht die geringste Ab„weichung in der Interpretation zulasse, beständig einen ent„gegengesetzten Sinn zu behaupten.“

---

6) *Ομοιως δε και ἐπι της γης, και του οὐρανου, και του ἀνθρωπου σφαλεις φαινεται· και τουτων γαρ ἰδεας εἰναι οἰεται· ἐπειδη γαρ Μωϋσεως οὑτω γεγραφεν, ἐν ἀρχῃ ἐποιησεν ὁ Θεος τον οὐρανον και την γην. εἰτα παρ' αὐτα συναπτει λεγων, ἡ δε γη ἠν ἀορατος και ἀκατασκευαστος. ᾠηθη ταυτην μεν περι ἡς ἐφη, ἡ δε γη ἠν, την προϋπαρχουσαν εἰρησθαι γην, ἐπειδη Μωϋσης ἐφη, ἡ δε γη ἠν ἀορατος και ἀκατασκευαστος. ταυτην δε περι ἡς λεγει, ἐποιησεν ὁ Θεος τον οὐρανον και την γην, ᾠηθη ταυτην λεγειν αὐτον την κατα το προϋπαρχον εἰδος ὑπο του Θεου γενομενην αἰσθητην. ὁμοιως δε και περι του γενομενου οὐρανου . . . . και περι ἀνθρωπου δε ὁμοιως. Ibid.*, n. 29.

Urtheilen Sie selbst.

Es möge indeß noch eine andere Stelle folgen, die man nicht citirt, die aber von den Benedictinern citirt wird:

„Von allen diesen Dingen wissen jene Philosophen nichts; sie „wissen nicht, was die Seele ist."

— „„Ganz wahr.""

— „Man kann sie nicht unsterblich aus sich nennen: „denn wäre sie dies, dann müßte sie auch ungeschaffen sein."

— „„Nach der Meinung der Platoniker ist sie ungeschaffen „„und unsterblich.""

— „Du glaubst also auch, daß die Welt ungeschaffen „— *ἀγέννητον* — ist?"

— „„Einige sagen es, aber ich nehme dies nicht an.""

— „Und du hast ganz Recht. Denn heißt es ver„nünftig denken, wenn man sagt, ein so fester, harter „und zusammengesetzter Körper, welcher dem Wechsel, „dem Werden und Vergehen unterworfen ist, sei „ohne alle Ursache entstanden? Ist aber die Welt „geschaffen, dann müssen es auch die Seelen sein." ...

— „„Ganz so muß es sein.""

— „Also sind die Seelen nicht unsterblich an sich?"

— „„Sie können es nicht sein, weil wir annehmen, daß die „„Welt geschaffen ist.""

— „Damit will ich jedoch nicht sagen, daß die Seelen ganz „aufhören und vergehen; denn dies wäre fürwahr ein Trost für „die Schlechten. Im Gegentheile, die Seelen der Guten werden „belohnt, die der Bösen bestraft." ..... „Uebrigens ist alles, „was existirt — Gott ausgenommen —, alles, was „existiren wird, ist von Natur aus der Verwesung unter„worfen, alles kann aufgelös't und vernichtet werden, nur Gott „nicht. Denn Gott allein ist nicht geworden; er allein „ist unvergänglich und darum ist er Gott. Alle übrigen „Dinge, außer Gott, sind geworden und der Vergänglich„keit unterworfen. Darin liegt der Grund, warum auch die Seelen „sterben und gestraft werden. Wären die Seelen ungeschaffen, „dann würden sie nicht sündigen, sie würden nicht der Thorheit,

„Trägheit und Wildheit fröhnen..... Auch könnte man ihnen „keinen Zwang anthun, wenn sie ungeschaffen wären. Denn das „Ungeschaffene ist dem Ungeschaffenen ähnlich, ja „gleich und identisch mit ihm; keines hat vor dem „anderen einen Vorzug an Macht und Würde; gerade „deshalb kann es nicht mehrere Ungeschaffene geben.. „Denn nimmt man einen Unterschied oder Vorzug an und forscht „nach dem Grunde dafür; so wird man sich ins Unendliche ver- „irren und zuletzt gezwungen sein, bei einem einzigen „Ungeschaffenen stehen zu bleiben und es als die Ursache aller „übrigen Dinge anzuerkennen." [7])

---

7) *Οὐδεν οὐν ἰσασι περι τουτων ἐκεινοι οἱ φιλοσοφοι· οὐδε γαρ ὁ τι ποτε ἐστι ψυχη ἐχουσιν ειπειν.*

— *Οὐκ ἐοικεν.*

— *Οὐδε μην ἀθανατον χρη λεγειν αὐτην· ὁτι εἰ ἀθανατος ἐστι, και ἀγεννητος δηλα δη·*

— *Αγεννητος δε και ἀθανατος ἐστι κατα τινας λεγομενους Πλατωνικους.*

— *Η και τον κοσμον συ ἀγεννητον λεεις.*

— *Εἰσιν οἱ λεγοντες, οὐ μεν τοι γε αὐτοις συγκατατιθεμαι ἐγω.*

— *Ορθως ποιων. τινα γαρ λογον ἐχει, σωμα οὑτω στερεον και ἀντιτυπιαν ἐχον, και συνθετον, και ἀλλοιουμενον και φθινον και γινομενον ἑκαστης ἡμερας, μη ἀπ' ἀρχης τινος γεγονεναι; εἰ δ' ὁ κοσμος γεννητος, ἀναγκη και τας ψυχας γεγονεναι .....*

— *Οὑτως δοκει ὀρθως ἐχειν.*

— *Οὐκ ἀρα ἀθανατοι;*

— *Οὐκ, ἐπειδη και ὁ κοσμος γεννητος ἡμιν ἐφανη.*

— *Αλλα μην οὐδε ἀποθνησκειν φημι πασας τας ψυχας ἐγω· ἑρμαιον γαρ ἡν ὡς ἀληθως τοις κακοις. ἀλλα τι; τας μεν των εὐσεβων, ἐν κρειττονι ποι χωρῳ μενειν, τας δε ἀδικους και πονηρας ἐν χειρονι, τον της κρισεως ἐκδεχομενας χρονον τοτε ......*

Οσα γαρ ἐστι μετα τον Θεον ἠ ἐσται ποτε, ταυτα φυσιν φθαρτην ἐχειν, και οἱα τε ἐξαφανισθηναι και μη εἰναι ἐτι, μονος γαρ ἀγεννητος και ἀφθαρτος ὁ Θεος, και δια τουτο Θεος ἐστι· τα δε λοιπα παντα μετα τουτον γεννητα και φθαρτα· τουτου χαριν και ἀποθνησκουσιν αἱ ψυχαι και κολαζονται· ἐπει εἰ ἀγεννητοι ἠσαν, ουτ'

Nach allem diesem, glaube ich, müssen selbst die Blindesten sehen, daß der heilige Justin die Lehre von einer ewigen, vor dem Schöpfungswerke existirenden Materie nicht annimmt. Diese Frage wäre also erledigt.

Es übrigt noch, den Satz zu erklären, in welchem Herr Vacherot diese Lehre klar erkennen will und welchen er übersetzt, wie folgt: „Durch das Wort Gottes ist das ganze Universum aus vorexi-„stirenden und oben von Moyses bezeichneten Elementen erzeugt „worden. So hat Platon es vernommen und wir selbst; und „könnt ihr dem Glauben schenken.“ [8]) Dieser Satz hat in der Vorrede der Mauriner eine kurze Erklärung veranlaßt.

Diese Erklärung ist sehr einfach: sie ist ganz und gar jene, die sich mir selbst aufdrängte, als ich diesen Passus zum ersten Male las, und die sich augenblicklich jedem Theologen aufdrängen wird.

Der heilige Justin, sagen die Benedictiner, unterscheidet gleich dem heiligen Augustin die Schöpfung im strengen Sinne von der Ordnung der Welt. Dem heiligen Augustin zufolge wollen die Worte: Gott schuf Himmel und Erde, sagen, daß Gott die Substanz oder den Samen von Himmel und Erde geschaffen — semen coeli et terrae —, sagt der heilige Augustin; sodann nahm er die Bildung und Ausgestaltung vor, was dem Worte

ἂν ἐξημάρτανον, οὔτε ἀφροσύνης ἀνάπλεῳ ἦσαν οὐδὲ δειλαὶ καὶ θρασεῖαι πάλιν .... οὐδὲ μὴν ἀναγκάζεσθαι αὐτὰς θέμις, εἴπερ εἰσὶν ἀγέννητοι. τὸ γὰρ ἀγέννητον τῷ ἀγεννήτῳ ὅμοιον ἐστι καὶ ἴσον καὶ ταὐτόν, καὶ οὔτε δυνάμει οὔτε τιμῇ προκριθείη ἂν θάτερον τὸ ἑτέρου· ὅθεν οὔτε πολλά ἐστι τὰ ἀγέννητα. εἰ γὰρ διαφορά τις ἦν ἐν αὐτοῖς, οὐκ ἂν εὕροις ἀναζητῶν τὸ αἴτιον τῆς διαφορᾶς, ἀλλ' ἐπ' ἄπειρον ἀεὶ τὴν διάνοιαν πέμπων, ἐπί τινος ποτε στήσῃ ἀγεννήτου κάμνων, καὶ τοῦτο φήσεις ἁπάντων αἴτιον. *Tryph.*, n. 5. (Mauriner Ausgabe, n. 107 et 108.)

8) Ὥστε λόγῳ Θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προδηλωθέντων διὰ Μωϋσέως, γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον, καὶ Πλάτων καὶ οἱ ταὐτὰ λέγοντες καὶ ἡμεῖς ἐμάθομεν, καὶ ὑμεῖς πεισθῆναι δύνασθε. *Apolog.* I, n. 78 (69)

Moysis entspricht: Er schuf, um zu bilden — creavit ut faceret —. In dem angeführten Satze nun spricht der heilige Justin nur von dieser zweiten Phase der Entstehung der Welt und sagt, Platon sei über diesen Punkt im Einklang mit Moyses. Das Nämliche habe ich selbst manchmal in meinen religiösen Vorträgen gesagt, obgleich ich sehr gut wußte, daß Platon an eine vorexistirende Materie glaubte, Moyses aber nicht.

Bossuet verstand den Moyses, wie der heilige Justin und der heilige Augustin, wenn er sagte: „Nachdem Gott durch einen „bloßen Act seines Willens die Substanz und gleichsam den „Grundstock der Welt geschaffen hatte, vollbrachte er durch sein „Wort die Ausgestaltung und Ordnung in sechs verschiedenen „Stufengängen, die er Tage zu nennen beliebte."

Es ist dies die einzige philosophische Weise, den Moyses zu interpretiren und auf alle Texte der heiligen Schrift zu achten, namentlich auf folgenden: „Er, der ewig Lebende, hat „alles zumal erschaffen." Das heißt: Der Grundstock, die Substanz, der Same der Welt war durch einen bloßen Act des Ewigen geschaffen, und die Ordnung oder die Entwicklung derselben ist von ihm stufenweise vollzogen worden.

Der heilige Justin wußte dies und darum bringt er Moyses und Platon in Einklang in einem Punkte, über welchen sie wirklich in Einklang sind, nämlich daß sie in der Entwicklung der Welt von einem bereits geschaffenen Samen ausgehen; dagegen widerlegt er auch, wie wir gesehen haben, den Platon sehr weitläufig hinsichtlich des Punktes, in welchem Platon von Moyses abweicht, nämlich hinsichtlich der Annahme einer Materie, die nicht allein vor der Ordnung, sondern auch vor der Schöpfung der Welt existirt hätte und folglich ewig wie Gott, mit Gott gleich und von Gott unabhängig wäre; was dem heiligen Justin zufolge absurd ist.

Was denken Sie nun, mein theuerer Freund, von der Geistesfreiheit eines Mannes, welcher, durch meine Kritik, durch die von mir angeführten Texte, durch die unvergleichliche Auctorität der Mauriner aufmerksam gemacht, die eben besprochenen Texte wieder lies't und in einer öffentlichen Discussion darauf beharrt, daß

der heilige Justin gleich Platon die Doctrin von einer vor der Schöpfung existirenden Materie lehre; und der behauptet, daß diese Texte von wegen ihrer vollkommenen Klarheit nicht die geringste Abweichung in der Interpretation zulassen und daß die Mauriner über diese so klaren Texte durchweg einen entgegengesetzten Sinn aufgestellt haben? Und darnach erklären die Journale und die Professoren des Griechischen, die seine Sache stützen, daß, „die Texte in der Hand", ich zum Schweigen gebracht wurde!

Dies, mein werther Freünd, ist der stärkste Punkt der gegen mich erlassenen Antwort, der einzige, welcher eine Erwiderung zu fordern schien.

Sie werden es nunmehr begreiflich finden, warum ich so viel Gewicht darauf lege, daß mein Sendschreiben in der Zukunft nicht mehr ohne die Antwort des Hrn. Bacherot im Umlauf sei. Denn eine schlagendere Rechtfertigung kann es für mich nicht geben.

Da ich Ihnen aber über die weiteren Punkte Interessantes bieten zu können unmaßgeblich glaube, so will ich einige Tage meiner Mußezeit darauf verwenden, um es Ihnen in brieflicher Form mitzutheilen. Wie Sie sehr wohl einsehen, ist es meine Absicht nicht, den Streit fortzuführen; ich finde dies nicht am Platze; es gilt eine Studie.

Im verwichenen Jahre habe ich mich mit dem Studium der Sophistik viel befaßt. Ich forschte nach dem bestimmten und wissenschaftlichen Charakter dieser krankhaften Erscheinung des menschlichen Geistes. Nun finde ich in dem Werke, das ich widerlegt, und in der Antwort, die man gegen mich erlassen hat, eine ganz erwünschte Gelegenheit, meine Arbeit mit Nutzen fortzusetzen. Dies wird Ihnen alsbald einleüchten. Ich kenne den Auctor jener beiden Schriftstücke persönlich und bin von seiner Aufrichtigkeit versichert. Demnach denkt er auch, wie er redet. Ich habe daher in seinen Schriften eine ernstlich gemeinte, wirkliche Doctrin ganz so vor mir, wie sie innerlich in einem Menschengeiste existirt. Mit einem Sophisten, der wissentlich löge, könnte ich allerdings ganz und gar nichts machen. Da gäbe es keine Doctrin zu studiren: es gäbe nur eine nichtige, bedeütungslose Sache, eine reine

Chimäre, deren Studium oder Widerlegung weder Sinn noch Interesse hätte.

Dem ist aber im vorliegenden Falle nicht so.

Der Auctor, den ich studire, hält sich in seinem wirklichen Denken, in seinen Verfahrungsweisen und Lehrsätzen, gewissenhaft an die große sophistische Tradition, die vom Anfang her den Fortschritt der Philosophie neütralisirt; er hält zu jener ewigen Secte des Irrthums, die man endlich einmal von der eigentlichen Philosophie wissenschaftlich unterscheiden, ja trennen muß; denn diese wird nur ersprießlich und fruchtbar sein, wenn sie sich jenes Giftes entlediget hat.

Eines ist dabei peinlich für mich: daß ich nämlich die Gedanken eines noch lebenden Mannes, dessen Namen ich nenne und dessen persönlichen Charakter ich zu achten nicht aufhöre, also öffentlich studiren muß. Sie wissen, ob ich im Geheimen mit Ihnen, mit allen meinen Freünden anders von ihm rede, und ob ich demnach dazu beigetragen habe, daß seine Persönlichkeit als eine achtungswerthe selbst in den Augen seiner Gegner aufrecht erhalten werde. Als Schriftsteller dagegen mußte ich ihn mit ganzer Kraft angreifen, denn ich halte dafür, daß er eine Züchtigung verdiene.

In der That verdient man Züchtigung, wenn man sich also in den Irrthum vertieft und sein Leben und seine Kräfte dem Dienste des Sophismus weiht, dem Krebsübel des menschlichen Denkens, das die Welt auf all ihren Wegen verpestet. Da thut es Noth, daß man sich gewöhne, nicht bloß mehr leichthin von den Verbrechen des Denkens zu reden, weil diese Verbrechen die Erde entweihen und die Civilisation, die Freiheit, die Gesellschaft, die Religion, die Wissenschaft, das ganze menschliche Leben zu Grunde richten. Da thut es Noth, daß man sich entschließe, dieselben der öffentlichen Vernunft, deren Verkehrung sie endlich herbeiführen, wenn sie von ihr geduldet werden, kühn und offen vor Augen zu stellen.

Nach all diesen Voraussetzungen setze ich meine Studie fort, ohne den Schriftsteller zu verschonen; im Gegentheile, ich will ihn vollends entblößen.

II.

Paris, den 24sten August 1851.

Mein theüerer Freünd!

Ich will also diese Studie über die Sophistik, zu meiner und Ihrer Belehrung, gelegentlich einer particulären Streitsache, die uns beschäftigt, ganz gelassen mit Ihnen weiter verfolgen.

Bevor ich auf die eigentliche Discussion eingehe, habe ich nur noch einige Specialitäten zu beleüchten.

1. Man bestreitet mir die Authenticität eines Komma im folgenden Texte des heiligen Paulus: „Ich wünschte selbst im „Banne zu sein statt meiner Brüder, der Israeliten ...., aus „denen Christus hervorgegangen ist dem Fleische nach, der da ist „über alles, Gott, hochgelobt in Ewigkeit." Um hier die Gottheit Jesu Christi nicht zu sehen, muß man die Stelle zerreißen; man muß zwischen die Worte „dem Fleische nach" und „der „da ist" statt eines Komma einen Punkt setzen. Ein deütscher Editor hat sich herbeigelassen, diesen Punkt zu setzen. Dann ist die Phrase zerstört, und deren zweite Hälfte steht ihrerseits ohne Verbum da. Dies ist gleichgiltig; denn ob diese Phrase ein Verbum habe oder keines, daran liegt wenig; aber daran liegt etwas, daß dieses Zeügniß für die Gottheit Jesu Christi verwischt werde.

Indeß ist diese Verstümmelung so maßlos, daß alle übrigen deütschen Editoren, Griesbach, Knapp, Scholz und Hahn, [9]) un-

---

9) Auch Tischendorf behält das Komma bei, und lautet nach ihm der hier wichtige Originaltext also: *Ηυχομην γαρ ἀναθεμα εἰναι αὐτος ἐγω ἀπο του Χριστου ὑπερ των ἀδελφων μου, των συγγενων κατα σαρκα, οἱτινες εἰσιν Ισραηλιται, ... και ἐξ ὡν ὁ Χριστος το κατα σαρκα, ὁ ὠν ἐπι παντων Θεος εὐλογητος εἰς τους αἰωνας.*

Anmerk. d. Herausg.

geachtet ihrer Kühnheit in Sachen der heiligen Schrift, das Komma aufrecht erhalten zu müssen geglaubt haben. Diese Chicane ist also bedeütungslos; nur gibt sie ein belehrendes Beispiel von der Art und Weise, auf welche man die Texte verstümmelt, um das Zeügniß derselben zu alteriren.

2. Man macht mir den Vorwurf, daß ich die Worte des heiligen Paulus: „Qui cum in forma Dei esset,“ sinnwidrig übersetze. Ich habe übersetzt: „Der, formell Gott seiend.“ Diese Uebertragung, ich wußte es, ist von mir allein; aber ich habe sie mit aller Ueberlegung niedergeschrieben und glaube, daß sie gut ist. Indeß sobald man sie bekämpft, ziehe ich sie zurück und ersetze sie mit dem griechischen oder lateinischen Texte. Dann wird nichts im Wege stehen, daß der heilige Paulus an dieser Stelle Christum als Gott, gottgleich, — aequalem Deo — hinstellt. Und ist dieses „gottgleich“ in den Augen meines Gegners nicht das Stärkste, was man zu Gunsten der Gottheit Jesu Christi sagen kann?

Ich verweise über diesen Punkt auf mein Sendschreiben; zu einer weiteren Discussion kann man hier im Ernste nicht versucht werden. Die Texte stehen dort im Ueberfluß. Um übrigens ganz gewiß zu sein, daß der heilige Paulus die Gottheit Jesu Christi gelehrt hat, reicht es hin, an die Thatsache zu erinnern, daß von den ersten Zeiten ab die Manichäer, gleichwie Porphyrius und Julian, behaupten, der heilige Paulus habe Jesum Christum vergöttert, und daß sie ihn darob tadelten. Jene Texte einer-, und diese Thatsache andererseits müssen der Discussion nothwendig ein Ziel setzen.

3. Man behauptet, auf Seite 230 finden sich keine Widersprüche. Statt aller Gegenrede habe ich in der Antwort des Hrn. Vacherot die ganze Seite als Anmerkung abdrucken lassen. (Man sehe S. 329, Anmerk. 9. dieses Bandes.)

4. Man citirt einen Text Tertullian's, der sehr stark gegen die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater sprechen soll. Da ich jedoch vier mindestens ebenso starke angeführt habe, welche die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater aufstellen; so bin ich immer noch im Vortheil, und kann mich das nicht hindern, daß ich

das nicänische Symbolum nicht in Wirklichkeit aus Texten von Tertullian reconstruirt habe. Das ist alles, was ich behauptete.

Es liegt mir nicht auf, alle Texte Tertullian's in Schutz zu nehmen, weil er mit der Häresie geendet hat, und weil man, wie Bullus bemerkt, nicht weiß, was er vor oder nach seinem Falle geschrieben habe. Uebrigens nimmt Bullus den hier streitigen Text für die Lehre von der Gleichheit des Vaters mit dem Sohne, und erklärt ihn auf eine solche Weise, daß er die Lehre Tertullian's in folgenden Ausdruck zusammenfaßt, welcher, nur ein wenig weiter entwickelt, der des heiligen Athanasius ist: *Aequalis Patris secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem et secundum creationis οἰκονομίαν.* Da sich aber der gelehrte Auctor hierüber in eine lange und tiefgehende theologische Erörterung einläßt, so beschränke ich mich darauf, den Leser auf ihn zu verweisen. Defensio Fidei Nicaenae, *sect.* 2, p. 95, u. *sect.* 4, p. 271. — Opera omnia. Londini 1703.

Für alle übrigen Einzelpunkte verweise ich auf mein Sendschreiben. Wer die Antwort mit meiner Kritik vergleicht, hat alle Beweisstücke und kann urtheilen, ob man mir geantwortet hat.

Lassen wir nunmehr die Einzelnheiten, um auf das Ganze zurückzukommen.

Sie werden sehen, wie unklug es war, eine solche Antwort gegen mich zu erlassen. Hier bin ich in der That gezwungen, strenge zu sein und dafür Gründe und Belege anzuführen.

Nach meiner Behauptung läßt sich diese Antwort auf Folgendes zurückführen:

1. Das Buch des Hrn. Vacherot behauptet, was nicht behauptet werden kann: daß das Christenthum sich allmälig unter dem Einflusse der griechischen Philosophie gebildet habe.

In der Erwiderung läßt der Auctor seine These fallen und leügnet sie.

2. Sein Buch stellt in philosophischer Hinsicht Principien auf, die unleügbar im höchsten Grade sophistisch sind.

Die Antwort geht auf diesen Punkt gar nicht ein.

3. Sein Buch lehrt den Atheismus.

Darauf erfolgt keineswegs eine Antwort noch eine Erörterung, sondern ein einfacher Protest.

Man hat mir also nicht geantwortet.

Sie werden dies alsbald im Detail ersehen, und, taüsche ich mich nicht, so werden Sie aus dieser sonderbaren Discussion gründlich begreifen, was die Sophistik ist.

Zunächst habe ich den Verfasser der kritischen Geschichte beschuldigt, daß er die These aufstelle, „die christlichen Fundamen-„taldogmen hätten sich allmälig unter dem Einflusse der griechi-„schen Philosophie und insbesondere der neüplatonischen Schule „zu Alexandrien gebildet." Diese These verficht der Verfasser in seinem ganzen Buche; er widmet ihr dreihundert Seiten.

Ich beweise ihm, daß dies eine verzweifelte These sei; ich führe die erstaunlichen Irrthümer, die er anhaüft, wörtlich auf. Und was antwortet er mir? Er antwortet mir, daß er dies nicht sage: „Mein Buch sagt davon nicht ein Wort," heißt es und — man geht dann auf einen anderen Gegenstand über.

Dies zeügt von Kühnheit, aber nicht von Glück.

Ich werde unverzüglich darthun, einmal auf welchem allgemeinen Verfahren diese Art, sich dem Beweise zu entziehen, wenn man nichts zu erwidern weiß, unbestreitbar beruhe, und dann, wie zermalmend sie auf Ruf und Ansehen wirke.

Zu diesem Behufe wollen wir die Texte des Verfassers hören, in welchen er seine These formulirt: — man wird es mir erlassen, die dreihundert Seiten anzuführen, auf denen er sie beweis't —.

„Das Christenthum und die alexandrinische Philosophie sind „im Grunde zwei aus einem und demselben Princip geflossene „Doctrinen. . . . . Sie sind zwei verschiedene Emanationen jenes „universellen Geistes, dessen Herd Alexandrien ist." [10])

Sonach kömmt das Christenthum von Alexandrien her [11]) und hat mit der alexandrinischen Philosophie ein und dasselbe Princip.

---

10) T. II, p. 92.
11) T. I, p. 180.

„Von Alexandrien geht der neüe Geist aus — Christenthum „und Neüplatonismus —, welcher die ganze alte Welt überstrahlen „sollte.“ [12])

„In Alexandrien waltet ein System der Verschmelzung. [13]) „Der Platonismus wird das vermittelnde Wort zwischen „Griechenland und dem Oriente.“ [14])

Nachdem der Verfasser gezeigt hat, daß das Dogma von der Trinität und der Gottheit Jesu Christi sich unter dem Einflusse der griechischen Philosophie bilde, fügt er hinzu: „Die Entwick„lung der christlichen Theologie unter dem Einfluß der griechischen „Ideen schließt mit Origenes nicht ab. . . . . . [15]) Die alexandri„nischen Väter hatten dieses Dogma entwickelt, indem sie es mit „dem griechischen Gedanken befruchteten: die nachherigen Väter „bringen es mit Hilfe der Formeln dieser Philosophie in feste „Fassung.“ [16])

„Die neüe Lehre wird geboren in Jerusalem und entfaltet „und bildet sich in Alexandrien unter dem Einflusse der „griechischen Philosophie . . . . .“ [17]) Diese Philosophie, „die einen so mächtigen Einfluß ausübte auf die Weiterentwicklung „der christlichen Theologie und auf die Bildung des Dogma von „der Trinität, welches der Inbegriff dieser Weiterentwicklung „ist.“ [18])

Dies ist nicht alles; das Ueberraschendste haben Sie nicht gesehen.

Auf Seite 101 des ersten Bandes bemerkt Hr. Vacherot, nachdem er gezeigt hat, wie der orientalische und der griechische Geist sich zu Alexandrien verschmelzen: „Wie fruchtbar war diese „Verbindung der zwei größten Typen des Menschengeistes! Man

12) T. I, p. 101.
13) T. I, p. 109.
14) T. I, p. 109.
15) T. I, p. 295.
16) T. I, p. 296.
17) T. I, p. 296.
18) T. I, p. 199.

„kann sie nicht genug bewundern, wenn man bedenkt, daß sie der „Wissenschaft die Philosophie des Plotin und Proklus, der Literatur die Beredsamkeit der Kirchenväter, **der Welt das Christenthum** gegeben hat.“ [19])

Was sagen Sie zu dem Christenthum, das der Welt durch die Verschmelzung der zu Alexandrien ausgeheckten Doctrinen, unter dem Einflusse des Platonismus, der dabei das vermittelnde Wort war, gegeben worden!

Wenn aber der Verfasser alles dieses gesagt hat, worin habe ich ihm dann Unrecht gethan, und wie kann er mir vorwerfen, daß ich ihm eine These unterschiebe, die nicht die seinige ist, wenn ich seinen Gedanken also formulire: „Die christlichen Fundamental-„Dogmen, namentlich das Dogma von der Trinität, haben sich „allmälig unter dem Einflusse der griechischen Philosophie und „insbesondere des Neüplatonismus gebildet.“

Mit diesen Worten gebe ich also nur seine eigenen Aussprüche, die Ihnen vor Augen liegen, und ich nehme erst noch die maßvollsten. Ich greife nicht nach jenem wahnwitzigen Satze: Der Neüplatonismus oder kürzer der in Alexandrien wiederauflebende Platonismus gibt der Welt das Christenthum: durchaus nicht, sondern ich hebe seinen Satz über den Einfluß der griechischen Philosophie wörtlich aus; ich gebe seine These mit seinen eigenen Ausdrücken, die mehr als vierzigmal in seinem Buche wiederholt sind.

Ich könnte über die von mir also formulirte These sechs Seiten mit Aussprüchen des Verfassers anfüllen. Mehr noch, Jeder kann im Buche selbst die dreihundert Seiten ansehen, welche ihrer Durchführung gewidmet sind. Wer das Werk gelesen hat, dem wird nicht entgehen, daß diese These der Geist und Hauptzweck desselben ist.

Diese These nun citire und widerlege ich auf eine Weise, daß der Antwort kein Spielraum bleibt.

Und was erwidert mir der Verfasser?

---

19) T. I, p. 106.

Er erwidert mir, daß sein Buch von allem dem nicht ein Wort sage und — geht darüber hinweg!

Heißt sich das nicht gebärden, wie ein Angeklagter, welcher, von wegen eines unzweifelhaft begangenen, unverzeiblichen Verbrechens der Gerechtigkeit überliefert, dahin seine Ausflucht nimmt, daß er die That einfach und rundweg leügnet, und welcher sich, in der Verzweiflung an seiner Sache, in tiefes Schweigen hüllt?

Es ist dieses Wegleügnen schwer zu qualificiren. Ich will es jedoch meinerseits zum Vortheile des persönlichen Charakters des Verfassers erklären.

Folgendes dürfte das Richtige sein:

Zunächst glaube ich nicht, daß der Verfasser durch eine einfache Mentalrestriction mit den Worten gespielt habe, wenn er sich also ausdrückt: „Man beginnt damit, daß man mich sagen läßt, „die christliche Lehre sei eine Art Plagiat des Neüplatonismus."

Einige werden voraussetzen, der Auctor habe mit dem Worte „Plagiat" gespielt und ziehe sich dadurch aus der Verlegenheit, daß er behaupte, er habe das Wort „Plagiat" nicht gebraucht. Aber wozu würde dieses Spiel mit Worten dienen, da ich, sein Kritiker, ihm darüber gar keinen Vorwurf mache? Ich habe seine These aus wörtlichen Ausdrücken seines Buches formulirt; das Wort „Plagiat" findet sich auf den Blättern meiner Kritik nicht ein einziges Mal. Das also ist es nicht.

Ebenso wenig nehme ich an, daß der Auctor mit dem Worte „Neüplatonismus" gespielt habe, indem er nicht wie Jedermann unter Neüplatonismus die zu Alexandrien unter dem Einfluß des Platonismus bewirkte Verschmelzung von Doctrinen verstehe, sondern diesen Namen etwas Anderem vorbehalte und dann behaupte, das Christenthum im eigentlichen Sinne komme nicht vom Neüplatonismus, wohl aber von dem in Alexandrien wiederauflebenden Platonismus. Auch diesen Sinn kann sein Wegleügnen nicht haben.

Ich will, wie mir scheint, die wahre Erklärung geben.

Zunächst beachten Sie den Sachbestand.

Der Verfasser setzt allen diesen Texten einen aus seinem dritten Bande, Seite 7, entgegen, nämlich folgenden: „Zum rich-

„tigen Verständniß des Christenthums und des Neüplatonismus „reicht es hin, ihre Antecedentien, ihre Traditionen, ihre entgegen„gesetzten Geiste, ihren Kampf zu kennen, um die Meinung „nicht ernstlich zu hegen, welche das Christenthum mit dem Neü„platonismus in Zusammenhang setzt u. s. w."

Ich frage vor allem, ob dies Jemand mit den eben angeführten Texten in Einklang zu bringen vermag?

Einerseits „sind das Christenthum und der Neüpla„tonismus im Grunde zwei aus einem und demsel„ben Princip geflossene Lehren, zwei verschiedene „Emanationen jenes universellen Geistes, dessen „großer Herd Alexandrien ist. . . ." Und andererseits „stehen beide, Christenthum und Neüplatonismus, „mit einander in keinem Zusammenhang."

Einerseits „**gibt** die Verschmelzung des Orientalis„mus und des zu Alexandrien wiederauflebenden „Platonismus **der Welt das Christenthum**;" und andererseits „stehen beide, das Christenthum und der Neü„platonismus, mit einander in keinem Zusammen„hang."

Diese beiden Doctrinen sind in dem nämlichen Schmelztiegel, im nämlichen Momente, aus den nämlichen Elementen verschmolzen unter dem Einfluß des Platonismus, der ihr vermittelndes Wort ist, und gleichwohl stehen beide in keinem Zusammenhang mit einander!

Das ist denn doch ein directer, absoluter, unvereinbarer Widerspruch!

Wohlan, dieses System von directen Widersprüchen ist, wie ich in meinem Sendschreiben weitlaüfig bewiesen habe, genau die theoretische und praktische Methode des Verfassers; mit anderen Worten, es ist die hegel'sche Methode, welche als allgemeine Formel der Wahrheit ausdrücklich jenes Princip aufstellt: Die Identität des Identischen und Nichtidentischen; eine Methode, von welcher der Verfasser erklärt, daß sie sei „die wahre „Lösung des Problems der Wahrheit".

Dies erklärt das eben bemerkte unglaubliche Wegleügnen.

Es tritt da keine Lüge vor uns, die Sache der Person ist, wie es scheinen möchte und wie es einige Journale in ihren Angriffen auf Hrn. Vacherot behauptet haben. Es steht eine Lehre vor uns, die also geartet ist; es steht die Sophistik vor uns, allerdings eine Lehre der Lüge, aber in der Weise, daß der persönlich aufrichtige und achtungswerthe Mann, dessen Schriften ich angreife, unglücklicher Weise alle intellectuellen Verkehrtheiten in seinem Geiste oder wenigstens in seinen Büchern zur Schau trägt, ohne es zu wissen.

Hier gewinnt die Sophistik ein fesselndes Interesse und wird, wenigstens für mich, der Gegenstand einer düsteren und feierlichen Betrachtung.

Ja, mein theürer Freünd, dies mußte in unserem Jahrhundert zur Reife kommen, ohne daß ich übrigens darüber klagen wollte. Man mußte unter uns die Sophisten dahin kommen sehen, daß sie die Lüge wissenschaftlich systematisiren, das Ja These, das Nein Antithese und die Identität von Ja und Nein Synthese nennen.

Ist dann einmal die Doctrin von der Identität des Ja und Nein, d. h. die eigentliche Doctrin der Lüge und zugleich die eigentliche Doctrin des Absurden, gegeben, so bedient man sich derselben je nach Bedarf des Vortrages oder Streites, je nachdem man zu Feinden oder zu Freünden, öffentlich oder im Geheimen redet. Es ist Ihnen die These anstößig! gleich ist die Antithese zur Hand; was können Sie darauf sagen?

In Kraft dieser doppelträchtigen Lehre haben in Deütschland viele sehr ausgesprochene Atheisten behauptet, daß sie Christen seien, und fortgefahren, als Pastoren das Wort Gottes in den Kirchen zu verkünden. Was aber schauderhaft ist, sehr viele waren dabei guten Glaubens. Was gehört dazu, um guten Glaubens zu lügen? Eines nur, nämlich das Princip Hegel's anzunehmen: Was ist, ist nicht, was nicht ist, ist. Hält man dieses für wahr, so lügt man unfehlbar, während man das Wahre zu sagen glaubt.

Alles dies, ich gestehe es, ist so maßlos, so außerordentlich, daß man nicht daran glauben kann, wenn man nicht seinen Blick auf

die Texte selbst wirft. Ich habe diese Texte in meinem Sendschreiben vorgeführt; ich werde deren noch viele andere zur rechten Zeit und am rechten Orte vorführen. Es ist nothwendig, daß dieser Punkt klar werde; denn er ist der kritische Punkt in der Geschichte des menschlichen Denkens im neünzehnten Jahrhunderte.

Lassen Sie mich einen Augenblick mit Ihnen in diese Tiefen des Absurden und des geistigen Schwindels hinabsteigen.

Fenelon hat dies alles herannahen sehen und beim rechten Namen genannt „diese Secte von Lügnern und nicht von Philo„sophen".

Wenn die Sophisten das Christenthum im Namen der Vernunft und des Deismus angegriffen haben, so log ihr Haupt wissentlich. Es sagte insgeheim: „Vernichtet die Infame!" und öffentlich nahm es an der religiösen Gemeinschaft Theil und sagte: „Ihr sehet es ja, ich bin ein Christ." Wenn sie jetzt den Deismus zu Gunsten des Atheismus angreifen, so lügen sie wiederum und sagen. „Ich glaube an Gott." Die einen lügen hier wissentlich, die anderen unwissentlich, in Kraft der Doctrin selbst, welche die systematisirte Lüge ist. Es lügt hier ganz allein die Doctrin; das Individuum hat damit nichts gemein, es bewahrt nur den Glauben an das Princip, an die Identität des Ja und Nein, der These und Antithese.

Diese ganze Beleüchtung war nothwendig, mein werther Freünd, um zu erklären, wie ein Auctor, nachdem er dreihundert Seiten aufgewendet hat, um eine These zu stützen, dennoch, ohne wissentlich zu lügen, die That leügnen und sagen könne: Ich habe davon kein Wort gesagt.

Dieses Leügnen also, das, aüßerlich genommen, alle Formen der vollkommen ausgeprägten Lüge hat, erklärt sich auf folgende Weise: Der Verfasser ist ein Anhänger von Hegel's Lehre, er läßt in der That, wie ich es in meinem Sendschreiben nachgewiesen habe, in allen Fällen und bei allen Fragen die Existenz einer These und einer Antithese zu, die sich in der Synthese identificiren; er hat sich dieses Verfahren in Wirklichkeit zur geistigen Gewohnheit gemacht; er kehrt sich, wenn es nothwendig ist, ohne

alle Schwierigkeit von der These zur Antithese; ist man von der einen betroffen, so hält er die andere hin und glaubt, er bleibe bei all diesem Drehen fest in seinem Angel, das da ist die Identität der These und Antithese, d. h. die Synthese, nach Hegel und nach ihm die Wahrheit.

Sollte man dessen ungeachtet nicht begreifen, wie der Verfasser einen Band, sei es zur Entwicklung, sei es zum Ausdruck dieser These in den eigenthümlichen Worten, in welchen ich sie formulire und widerlege, aufgeboten habe und dennoch dahin kommen könne, zu behaupten, daß er davon kein Wort gesagt habe: so erkläre ich es noch weiter, und wie ich glaube mit voller Gewißheit über das, was in seinem Geiste vorgegangen, als er diese Wegleügnung niederschrieb. Sein Gedanke hat folgender sein müssen: Ich weiß sehr wohl, daß ich alles das, was man mir vorwirft, als hätte ich es gesagt, wirklich als These ausgesprochen habe; aber schaut man auf die Antithese, die ich im Auge hatte und die von den Männern der alten Logik, welche noch an absolute Widersprüche glauben, stets außer Acht gelassen wird: so habe ich von all dem nichts gesagt, in dem Sinne, in welchem man es mir zum Vorwurf macht. Mithin habe ich das Recht, es zu leügnen.

Jeder, der mit Hegelianern näheren Umgang gepflogen — und ich habe diesen Vortheil genossen — wird wissen, ob ich die Wahrheit getroffen habe.

Ich glaube es Ihnen wiederholen zu müssen, daß alles dies voller Ernst ist; und will ich Ihnen den Ursprung dieser Verkehrtheit des Denkens in einigen kurzgefaßten Worten erklären. später einmal werde ich Ihnen die weitere Entwicklung geben.

Es gibt Geister, die anbeten, und solche, die nicht anbeten Diejenigen, welche anbeten, schauen auf Gott, auf das Gute, auf das Licht als auf das höchste und unendliche Wesen, vor welchem alle endlichen Wesen sich beügen; sie fühlen und sehen die unendliche Hoheit Gottes. Jene, welche nicht anbeten, schauen nicht auf Gott, nicht auf das Gute und das Licht, als auf ein Wesen, das größer als sie selbst ist und absolut erhaben über ihnen steht: sie setzen im Gegentheile Gott und ihren Geist, Gott und die

Welt gleich, identisch. Für sie ist Gott nicht unendlich, sondern endlich; er ist gleich, identisch mit den begrenzten Wesen. Das ist die erste Stufe des Falles, der Pantheismus, der im Grunde die Idee des Unendlichen nicht hat, obgleich er nur sie allein zu haben scheint. Andere Geister gehen tiefer abwärts und machen Gott zu einem Nichts: das ist der Atheismus im eigentlichen Sinne. Drei Stufen gibt es also und diese sind: **Anbetung,** Gott **unendlich; Pantheismus,** Gott **identisch mit dem Endlichen; Atheismus,** Gott **nichts.** In den beiden letzteren Fällen, d. h. für den Geist, der nicht anbetet, gibt es nur eine einzige Substanz, ein einziges Wesen: das Endliche, d. i. die Welt, die wir sehen und die wir sind, wobei sich der Pantheismus und der Atheismus nicht anders unterscheiden als die zwei Seiten einer Medaille. Der Pantheismus sagt: Es gibt keine andere Welt als Gott; der Atheismus: Es gibt keinen anderen Gott als die Welt. In jedem Falle gibt es aber nur eine Substanz.

Sie begreifen, daß dem also ist für jeden Geist, der nicht anbetet. Für einen solchen Geist gibt es nichts über uns hinaus, über uns, die Natur und die Menschheit hinaus; es gibt nichts, außer was wir sehen und was wir sind.

Aber, wie wunderbar die Macht der Vernunft ist! Wozu, meinen Sie, daß die Vernunft einen solchen Geist zwingt? Sie zwingt ihn, folgende Schlußfolgerung anzunehmen:

Wenn Gott und die Welt gleicher Substanz sind, so ist ebenso alles Endliche in der Welt identisch mit dem Unendlichen. Man muß also die Identität des Endlichen und des Unendlichen annehmen. Ferner in allgemeinerer Fassung: wenn es nur eine Substanz gibt, so kann es unmöglich absolute Widersprüche geben.

Der Widerspruch setzt eine Zweiheit voraus. Nun gibt es aber nur eine absolute Einheit, eine universelle Consubstantialität; folglich gibt es keinen absoluten Widerspruch; folglich sind Leben und Tod ebenso gut identisch, als Unsterblichkeit und Vernichtung, ebenso gut als das Endliche und das Unendliche, das Gute und das Böse, die Freiheit und die Nothwendigkeit, das Wahre und das Falsche. In der That werden alle diese Consequenzen von

den Sophisten unserer Zeit wirklich und buchstäblich gelehrt. Ja, beachten Sie es wohl, die Sophisten haben in allen diesen Punkten Recht, wenn ihr Princip wahr ist.

Wirklich argumentiren die Pantheisten oder Atheisten hier in Rücksicht auf die Gott-Welt oder auf den Welt-Gott, wie die katholischen Theologen in Rücksicht auf Gott argumentiren. In Gott, der einfach ist, sagen wir, ist ein reeller Unterschied zwischen den Attributen nicht zulässig; in Gott dem Einfachen sind alle Attribute identisch unter sich und mit seiner Wesenheit. Ebenso müssen die Pantheisten und die Atheisten, welche annehmen, daß es nur eine Substanz gibt, von welcher alle Wesen Modificationen, Attribute sind, nothwendig den Schluß machen, daß alle diese Attribute — d. h. alles was existirt — identisch sind unter sich und mit der allgemeinen Wesenheit. Ist aber in der Wirklichkeit alles absolut identisch, so muß es auch in der Logik so sein; denn die Logik ist der Widerschein der Wirklichkeit; folglich gibt es in der Logik keine absoluten Widersprüche. Die These und die Antithese, das Für und das Wider, das Ja und das Nein werden sich nur mehr dem Scheine nach widersprechen, im Grunde werden sie identisch sein. Das ist die hegel'sche Lehre von der absoluten Identität.

Dieser genetische Zusammenhang des Irrthums und wie die Abwesenheit der Anbetung alles, den Pantheismus, den Atheismus und die Lehre der absoluten Identität erklärt, kann nie genug beherzigt werden; ingleichen, wie diese Lehre in ganzer Strenge und Bündigkeit das zum System gewordene Absurde und die wissenschaftlich organisirte Lüge ist.

Hierin besteht die Sophistik unserer Zeit.

Diese Pest des menschlichen Geistes hat einen großen Theil von Deütschland angesteckt; wir wollen sehen, ob sie sich auch in Frankreich verbreite.

III.

Paris, den 26sten August 1851.

Mein theüerer Freünd!

Alles Vorausgegangene hat im Vergleich zu dem, was folgt, wenig Bedeütung. Wäre im Werke und in der Antwort des Verfassers nur das eben Besprochene vorgekommen, so hätte ich mich sicherlich weder zu einem Angriff, noch zu einer Erwiderung entschlossen.

Eines nur hat mich in Bewegung gesetzt, und dies war, daß ich sah, wie der Atheismus von einem überzeügungsvollen Manne, unter meinen Augen, im Namen der Philosophie und der Wissenschaft, förmlich gelehrt wird. Noch in demselben Augenblicke habe ich erklärt, daß dieses nicht angehen dürfe, und habe alsbald den Urheber des geistigen Verbrechens persönlich davon in Kenntniß gesetzt.

Auf meine Anklage konnte man nichts erwidern; wer sich die Mühe nahm, sie zu lesen, weiß es. Man konnte, sage ich, nichts erwidern, und man hat auch nichts erwidert. Man beschränkt sich darauf, zu sagen, ich hätte verleümdet. Das ist die ganze Antwort auf diesen Punkt.

Nun ist dieses aber ein Punkt, der nie angehen darf.

Nicht darum, weil mich jenes Wort gereizt hätte. Habe ich ja selbst einen sehr harten Ausdruck gebraucht, als ich die Doctrin angriff und qualificirte. Ich sagte und sage: sie ist der **Atheismus mehr eine Lüge.**

In Wahrheit, ich redete unter Voraussetzung des nöthigen Vorbehaltes, d. h. meine Absicht ist, von der philosophischen und nicht von der praktischen, geflissentlichen Lüge zu sprechen; denn dieser ist der Verfasser des Buches ohne Zweifel unzugänglich. Als man mich der Verleümdung beschuldigte, wendete man den

nämlichen Vorbehalt nicht an: ich will glauben, daß man ihn mit darunter begriffen, und gehe weiter.

Ich werde mich sonach darauf beschränken, an jeden Leser der folgenden Bemerkungen die Frage zu stellen, ob die von mir gebrandmarkte Lehre der Atheismus mehr eine Lüge ist oder nicht ist?

Der Atheismus, sage ich, leüchtet hauptsächlich aus dem Werke selbst und die Lüge hauptsächlich aus der Antwort hervor.

Geben Sie wohl Acht. Sie haben hier unter Ihren Augen das zum größten Bedauern überraschende Beispiel von der Art und Weise, auf welche sich die Sophisten, wenn sie sich getroffen fühlen, wenden und drehen und in einem Augenblicke vom Ja zum Nein, von der These zur Antithese überspringen.

Vergessen Sie nicht, wie die Hegelianer, gleichwie auch der angegriffene Verfasser, den Atheismus aufstellen. Sie sagen nicht: Es gibt keinen Gott; sie erklären diesen Satz sogar für absurd; denn er wäre der Atheismus einfach und ohne Lüge. Sie dagegen behaupten Gott, sie definiren ihn, aber in einer Definition, die ihn aufhebt. So haben wir auf einen Schlag den Atheismus und die Lüge zugleich.

Wenn man zum Beispiel gleich Hegel sagt: Gott ist; so behauptet dies Gott. Fügt man aber hinzu: Gott, was ist er an sich? und man antwortet: Er ist das reine Sein, er ist eine Abstraction, er ist das Nichts; dann ist dies doch unzweifelhaft eine Definition von Gott, die ihn aufhebt. Gott ist das Nichts, das will sagen: Gott ist nicht. Ist es anders? Folglich haben wir so recht den Atheismus mehr eine Lüge. Kein Wort läßt sich da zurücknehmen. Nun habe ich in meinem Sendschreiben gezeigt, daß dies wörtlich Hegel's Lehre über Gott ist. Und zum Beweise, daß sie auch die des angegriffenen Werkes ist, hat es den Ausspruch, daß die Doctrin Hegel's die wahre Lösung des Problems der Wahrheit ist.

Doch, fürwahr, ich verdamme den Schüler nicht aus den Worten des Meisters. Ich erlaube mir nur, ihn aus seinen eigenen Worten zu richten.

Wenn nun der Schüler sagt: Gott ist, und auf die weitere Frage: Was ist er an sich? antwortet: Gott an sich ist eine Abstraction; so werden Sie zustimmen, daß dies die Lehre des Meisters ist: der Atheismus mehr eine Lüge.

Sind nun etwa die Texte zweifelhaft oder bestreitbar?

„Nicht allein ist die universelle Substanz nicht ohne die „Individuen, sondern sie hat nur Sein und Wirklichkeit in und „durch die Individuen. Für sich genommen ist sie weder Ursache „noch Princip des Seins; sie ist nur eine Abstraction des „Geistes.“ [20])

An einer anderen Stelle: „Ohne die Individuen, die es „realisiren, ist das universelle Sein nur eine Abstraction.“[21])

Anderswo: „Für sich genommen ist das Universelle nur eine „Abstraction.“ [22])

Wohlverstanden: das universelle Sein, das Universelle, die universelle Substanz, das Princip des universellen Lebens, die universelle Seele, alle diese in Anwendung gebrachten Ausdrücke sind bei dem angegriffenen Auctor Bezeichnungen für Gott. Es wird dies nicht geleügnet. Um sich übrigens davon zu überzeügen, reicht es hin, die Seite 261 des dritten Bandes nochmal zu lesen.

Demnach ist Gott laut dieser Lehre, aber was ist er? Er ist eine Abstraction.

Ich frage: Ist hier, ja oder nein, der Atheismus mehr eine Lüge vorhanden?

Sie werden aber sowohl den Atheismus als die Lüge immer gröber und sichtbarer hervortreten sehen, je mehr Ihnen der Grundinhalt dieser doppelzüngigen Lehre aufgedeckt werden wird.

Hören Sie ein Geheimniß, das noch nicht ans Licht gezogen worden; ich habe das Ding in Deütschland erfahren. Dieses Geheimniß ist der Gebrauch, den diese Sophisten und Atheisten

---

20) T. III, p. 479.
21) T. III, p. 261.
22) T. III, p. 262.

von den zwei Wörtern sein und existiren machen. Glauben Sie etwa einen synonymen? Ganz im Gegentheil. Das Sein ist die Abstraction und die Existenz die Wirklichkeit. Gott ist, aber existirt nicht. Die Individuen allein existiren. Der Mensch und die Welt existiren, aber Gott nicht. Das Sein im eigentlichen Sinne ist das reine Sein, das Sein schlechthin, das ist, und sonst nichts, d. h. das weder Dieses noch Jenes ist oder das keine Qualität, keine Eigenschaft, folglich auch keine Existenz hat. Das Sein an sich ist ein geometrischer Punkt ohne Dimensionen und ein Princip ohne Folgerungen. Nur die Existenz hat Qualitäten, Eigenschaften, Dimensionen, Consequenzen, Wirklichkeit. Das Sein ist ein Keim, der nicht aus sich selbst herausgetreten, nichts hervorgebracht hat, absolut nichts, weder in sich, noch außer sich. Das, woran nichts zu erfassen, worin nichts zu sehen, worüber nichts zu sagen ist, das ist das reine Nichts.

Dieses reine Sein, dieses reine Nichts ist Gott.

Bemerken Sie aber, was man diesem reinen Sein, das ganz und gar nichts ist, das nur eine Abstraction ist, gleichwohl zugestehen muß; man muß ihm zugestehen, daß es die Welt von aller Ewigkeit hervorbringe. An sich ist es nichts; aber in seiner Hervorbringung ist es die Welt und das Menschengeschlecht. An sich selbst existirt es nicht, es lebt nicht; aber in der Natur existirt und lebt es; an sich denkt es nicht und hat kein Selbstbewußtsein, aber es denkt und hat Selbstbewußtsein in der Menschheit. Es ist wahr, daß es dann, „wenn es eine bestimmte Natur an„nimmt, aufhört, universell zu sein, um Individuum zu werden; „indem es sich die Attribute der Individualität, das Leben, den „Gedanken, die Persönlichkeit zueignet, verliert es die Attribute „der Universalität, der Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit und „der absoluten Unabhängigkeit.“ [23])

Solcher Maßen hat Gott, der ist, der von aller Ewigkeit die Welt hervorbringt: Gott hat, an sich, keine Existenz; er hat

---

23) T. III, p. 262.

weder Leben, noch Denken, noch Bewußtsein, noch Persönlichkeit, noch Wirklichkeit; er ist nur eine Abstraction. Dies die eine Seite. Aber in soweit er die Welt hervorbringt, existirt er, hat Leben und Wirklichkeit in der Natur; hat Denken, Bewußtsein und Persönlichkeit im Menschen, unstreitig; dagegen ist er aber auch von demselben Augenblicke an nicht mehr Gott; er hat keine Unendlichkeit, keine Unermeßlichkeit, keine Ewigkeit, keine Unabhängigkeit mehr.

Demnach ist also ganz klar, daß Gott nicht existirt, nicht wirklich und lebend ist, weder in sich, noch außer sich: er ist nur eine Abstraction. Was existirt, wirklich und lebendig ist, das sind die Individuen, die Welt und der Mensch.

Ohne Zweifel läßt sich alles dies mit der Vernunft nicht fassen; es ist das Absurde selbst; aber so ist einmal die Doctrin; lesen Sie, weil Sie den Hegel nicht zur Hand haben, die ganze Seite von Herrn Vacherot nach, die ich in meiner Kritik citirt habe.

Nunmehr müssen Sie begreifen, wie diese Doctrin jenem doppelzüngigen Spiele mit der These und Antithese, das ich eben zu meinem Studium mache, wie sie jenem Umwenden vom Für zum Wider, jener systematisirten Lüge, die Hegel wirklich den „philosophischen Umschlag der Idee“ nennt, gewaltigen Vorschub leistet.

Greift den Sophisten ein Deist an und sagt ihm: Sie sind ein Atheist; so antwortet er: Ich bin kein Atheist; Gott ist.

Hält ihm ein Atheist dieses Geständniß vor, so antwortet er: Gott existirt nicht.

Was! wird der Deist entgegnen, Gott existirt nicht! dann sind Sie ein Atheist. — Durchaus nicht: Gott existirt in der Natur und in der Menschheit. Gott existirt in den Individuen und durch die Individuen.

Aber, wenn nach Ihnen die Natur und die Menschheit Gott sind, dann sind Sie ein Pantheist.

Keineswegs, denn: „Indem das universelle Sein in der „Natur und in der Menschheit die Attribute der Individualität,

„das Leben, den Gedanken, das Bewußtsein, die Persönlichkeit „sich zueignet, verliert es die der Universalität, Unendlichkeit, Un„ermeßlichkeit, Ewigkeit und der absoluten Unabhängigkeit;" folglich sage ich nicht, daß die Natur und die Menschheit Gott sind; folglich bin ich kein Pantheist, weil ich weder der Natur, noch der Menschheit die Attribute des Universellen zutheile. Ich verwerfe den Spinoza. Ich habe ihn in meinem Buche widerlegt.

Aber, sagt der Pantheist, nehmen Sie alsdann den kindischen Gott der Christen und der alten Metaphysik an, jenen von der Welt distincten Gott, der für sich lebt, erkennt und liebt, als wäre er ein Individuum, und der sich selber genügt?

Keineswegs nehme ich diesen kindischen Gott an, weil ich ja behaupte, daß Gott, an sich genommen, nur eine Abstraction ist, und nur lebt und existirt in und durch die Individuen.

Dies, mein werther Freünd, ist die Art und Weise, in welcher man sich des philosophischen Umschlags der Idee und der Identität der These und Antithese in der Einheit der Synthese bedient.

Genau in Folge dieses Verfahrens geschieht es in dem besonderen Falle, der uns beschäftigt, daß man, nachdem man den Atheismus auf die möglichst klare Weise gelehrt hatte, die Thatsache mit Unwillen leügnet und „Verleümdung" schreit.

Lesen Sie die zwei letzten Seiten des Briefes an den Univers, mit dem Schlüssel, den ich Ihnen hiermit an die Hand gebe, und Sie werden alles begreifen.

Werden Sie nicht ungeduldig, diese Studie ist vom höchsten Interesse. Es ist, ich wiederhole es, keine Polemik mehr, sondern eine Studie; drängen wir also nicht. Lassen wir uns die Zeit nicht gereüen, die wir aufwenden, um das Geheimniß der Sophistik unserer Zeit zu ergründen und den Abgrund von Erniedrigungen zu ermessen, die den Sophisten in Aussicht stehen.

Lesen Sie, ich bitte, den Schluß der Antwort.

Ich beschuldige den Verfasser der Blasphemie, weil er sagt, daß die Monstrositäten und Unordnungen der Natur „die Irr-

„thümer und Schwachheiten einer unendlichen, aber „unvollkommenen Macht sind."

Er, der diese Worte niedergeschrieben, bedient sich alsbald des „Umschlags" und ruft aus: Wie! „Sie sehen nicht, daß „jene Macht, deren Unvollkommenheiten ich beschreibe, nicht Gott, „sondern die Natur ist? .... Ein derartiges Mißverstehen eines „so klaren und gewichtigen Textes überhebt mich der weiteren „Antwort auf Ihre Kritik .... Ich will dieses Beispiel citiren, „um zu zeigen, zu welchem Mißbrauch jene Methode der Wider„legung führe, die einen Text aufs Gerathewohl herausnimmt, ohne „ihn mit dem Ideengange zu verbinden."

Demnach sehen Sie, mein theüerer Freünd, gegen mich die Beschuldigung vorgebracht, daß ich einen Text aufs Gerathewohl herausgenommen, ihn vom Ganzen losgerissen und seinen Sinn entstellt habe.

Unter so bewandten Umständen sind wir genöthigt, den Text im Ganzen nachzulesen, um zu entscheiden, ob ich das angesonnene Vergehen einer verstümmelten Citation begangen habe.

Vor allem folge hier im Abdruck eine ganze Seite des Hrn. Vacherot, nämlich jene, die meinen Citaten vorhergeht:

„In einer Lehre, welche die Vollkommenheit nicht als „ein Ideal des Gedankens, sondern als ein wirk„liches Ding auffaßt, nach dem metaphysischen Grund des „Bösen forschen, heißt das Unmögliche versuchen. Alle idealisti„schen Schulen sind daran gescheitert, ungeachtet der scharfsinnig„sten und gelehrtesten Hypothesen; und dennoch ist das Problem „des Bösen, dieses unter den gewöhnlichen Gesichtspunkten un„lösliche Problem ist an sich sehr einfach. Wahr ist und zwar „mit unbestreitbarer Wahrheit, daß das Vollkom„mene, das Ideale, das Erkennbare, um mit Platon „und Plotin zu reden, nur im Geiste existirt, nur als „Gedankending. Alles Wirkliche ist eine Mischung von Gut „und Bös; was so ein Wirkliches von einem anderen unterschei„det, ist die Proportion, die Stufe. Aber die Unvollkommenheit „ist Bedingung, ja Natur der Wirklichkeit. Der Irrthum des „Idealismus ist, sich über der sinnlich wahrnehm-

„baren Welt eine vollkommene, ebenso wirkliche Welt „einzubilden; daher begreift er so schwer, wie und warum „eine unvollkommene Welt existirt. Dagegen wenn es wahr ist, „daß alles Wirkliche, in so weit es wirklich, unvollkommen ist, und „daß die Vollkommenheit nur etwas Ideales ist; so „verschwindet die Schwierigkeit mit dem Problem. Weil das „Böse nur in der Unvollkommenheit besteht, die Unvollkommenheit „aber zur Natur des Wirklichen gehört, so braucht man nicht zu „fragen, warum das Böse existire, noch wie das Unvollkommene „vom Vollkommenen sich ableite. Das unvollkommene Wirkliche „strebt nach der Vollkommenheit, statt von dieser herzustammen; „es hat das absolute Gut zum Endziel, aber nicht „zum Princip. Es strebt nach der Vollkommenheit durch den „Fortschritt, ein Gesetz, das unwiderstehlich ist und das Böse oder „besser gesagt die Unvollkommenheit zur nothwendigen Bedingung „hat."

„Unter diesem Gesichtspunkte, welcher der wahre ist, wird „die Erklärung des Bösen leicht." [24])

Diese Erklärung ist:

„Die Natur, wie Aristoteles so richtig bemerkt hat, strebt „unwiderstehlich nach dem Guten, aber sie erreicht es nicht immer; „sie schwankt, weicht ab, verirrt sich sogar manchmal und verfehlt „ihren Zweck vollständig. Daher das Ungeregelte, die Zufälle, „Unordnungen, Monstrositäten; aber bei diesen Irrthümern und „Mängeln der Natur schreitet die über ihr stehende Intelli„genz richtend und bessernd ein, indem sie den Blick fest „auf die unwandelbaren Typen des Guten, des Schö„nen und der Ordnung hingerichtet hält." [25])

Ich bitte, lassen Sie nicht unbemerkt, daß es sich hier von der Intelligenz des Menschen handelt, weil es eine andere Intelligenz nicht gibt. Das ist der Hauptpunkt. Wie Sie wissen,

---

24) T. III, p. 338.
25) T. III, p. 339.

ist nach den Hegelianern die Intelligenz des Menschen eine der Natur überlegene.

Die Erklärung fährt fort:

„Wenn es vernünftig ist, a priori an die Weisheit des „Schöpfers und an die Vortrefflichkeit seiner Werke zu glauben; wenn es von gesunder Philosophie zeügt, den Grund des „Erscheinenden zu suchen, so viel wie möglich auf alles das Princip der Zweckursachen kühn und reichlich anzuwenden; so muß „man sich hüten, damit Mißbrauch zu treiben, für jedes Ding den „hinreichenden Grund auszutüpfeln und einen ernstlichen Zweck „für das zu finden, was keinen hat, nämlich für die Anomalien, Unregelmäßigkeiten, Unordnungen und Monstrositäten der Natur; vielmehr muß man darin **die „Irrthümer und die Schwachheiten einer unendlichen, aber „unvollkommenen Macht** erblicken, von welcher die von der „Vernunft gefaßte ideale Vollkommenheit nicht immer erreicht „wird, ja niemals vollständig erreicht werden kann. Nur eine „falsche Theologie oder eine enthusiastische Philosophie kann so „kindische Erklärungen annehmen, die eine, um die Providenz zu „erheben, die andere in blinder Bewunderung der geschaffenen „Welt."

Nunmehr, wenn Sie Acht gegeben haben, können Sie urtheilen. Habe ich Unrecht gehabt? Man hat mir hier vorgehalten, daß ich die Worte: „Die Irrthümer und Schwachheiten einer unendlichen, aber unvollkommenen „Macht" auf Gott beziehe. Man sagt mir, daß ich hierin Unrecht gethan, da weiter oben, auf Seite 339, von der Natur die Rede ist und diese Worte sich auf die Natur beziehen. Ich aber stelle den ganzen Text her und finde, nicht auf der anderen, sondern auf der nämlichen Seite, unmittelbar über den citirten Worten, daß die Rede ist vom Schöpfer.

Welcher von uns Beiden hat sich nun des Vergehens der verstümmelten Citation schuldig gemacht, mein Gegner oder ich?

Man unterdrückt das Wort „Schöpfer", welches man dem Buchstaben wie dem Sinne nach zwischen dem Wort „Natur"

und den von mir citirten Worten gebraucht hat, und beschuldigt mich, daß ich das Wort Natur nicht angeführt habe.

Was ist aber dann das Wegleügnen des Verfassers? Es ist, was ich Ihnen sagte: der philosophische Umschlag der Idee.

Vergessen Sie ja nicht, daß bei diesen Sophisten Gott und die Natur identisch sind, weil alles „nur **eine** untheilbare „Einheit" ist;[26]) weil „man durch das höhere Licht der Ver„nunft zur Einsicht kömmt, daß die Individuen, Körper wie Gei„ster, leblose Formen wie lebendige Kräfte nichts sind als die „Manifestationen eines einzigen und des nämlichen unendlichen „und universellen Princips;"[27]) weil „das unendliche und uni„verselle Sein sich nur offenbart, sich nur ausdrückt in den end„lichen und individuellen Wesen; weil es unmöglich ist, Gott „ohne die Welt und die Welt ohne Gott aufzufassen; weil beide „eine untheilbare Synthese in der Natur der Dinge sind."[28]) Gott und die Natur sind die These und Antithese, die eine untheilbare Synthese ausmachen.

Wenn ich daher einem Sophisten vorhalte, daß er Gott „eine unendliche und unvollkommene Macht nenne, die Irrthümer „und Schwachheiten hat"; so macht er alsbald einen Umschlag, „er springt von der These auf die Antithese über, ohne aus der Synthese, welche die Wahrheit ist, herauszutreten, und antwortet mir: Ich habe dies von der Natur gesagt.

Und das ist wahr, weil, wie Sie sehen, Gott und die Natur identisch sind.

Gut, werden Sie sagen, warum behauptet man alsdann, daß die in Rede stehende Macht nicht Gott, sondern die Natur ist? Ohne Zweifel ist es die Natur, aber es ist im System auch Gott, weil beide identisch sind. Das Wegleügnen muß also hier hart qualificirt werden.

---

26) T. III, p. 501.
27) T. III, p. 500.
28) T. III, p. 501.

Nein, mein werther Freünd, es steht da keine Lüge vor uns in dem von Ihnen verstandenen Sinne, Sie haben hier nur das reine System und nichts als dieses. Man will hier bloß reden von Gott für sich genommen, in jenem philosophischen Moment des Denkens, wo er noch nicht existirt, wo er in der Natur noch nicht realisirt ist; wo er, weil noch nicht wirklich und nur ein Gedankending, als solcher ideell und vollkommen ist. In so weit Gott nur ideell ist und nicht existirt, hat er in der That weder Irrthümer noch Schwachheiten, weil er nicht existirt! Sobald er aber existirt, sobald er als Natur oder Menschheit in die Erscheinung tritt; dann erst fällt er in das Bereich der Wirklichkeit, hört nothwendig auf, vollkommen zu sein, und hat seine Irrthümer und Schwachheiten: aber dann heißt er Natur. Behalten Sie diese Unterscheidung wohl!

Sie sehen also, wie ich meinen Gegner verleümdet habe, indem ich ihn von Gott sagen ließ, was er nur von der Natur gesagt hat.

Und dies „überhebt ihn jeder weiteren Antwort auf die „Kritik".

Er beschränkt sich also auf einen Protest, den Sie näher prüfen wollen, immer mittelst des Schlüssels, den ich Ihnen gegeben: mittelst des dialektischen Umschlags der Idee.

Ich zeihe den Auctor des Atheismus. Er antwortet mir: „Dieses gehässige Wort ist eine Verleümdung."

Wahrhaftig, es ist eine Verleümdung für sein Buch, weil man darin lies't, „daß man eine Welt ohne Gott nicht auffassen „kann."

Für sich genommen existirt nach der Lehre des Buches Gott **nicht**; er ist nur eine Abstraction. Dies ist zweifellos wahr; aber dies ist nur die These. Die Antithese dagegen behauptet: Sobald die Welt existirt, existirt eben dadurch Gott, in und durch die Individuen, Körper wie Geister, Formen wie Kräfte. Die Beschuldigung des Atheismus geht auf die These; man macht den „Umschlag" und hält die Antithese hin.

Das Buch ist also nicht das eines Atheisten.

„Der Atheist," sagt die Antwort, „ist ein grobsinnlicher und „beschränkter Geist, der nur an das Zeügniß der Sinne glaubt, „der über die materiellen und individuellen Dinge hinaus nichts „begreift, nichts erfaßt, nichts in seine Vorstellung einläßt."

Dieser grobsinnliche und beschränkte Geist kennt nur die These, nämlich: „daß es nur eine Substanz gebe, die mitten „durch die Reihen und Gattungen der Dinge von der einfachen „Existenz zum Leben, vom Leben zur sinnlichen Wahrnehmung, „von der sinnlichen Wahrnehmung zur Intelligenz vorschreite." Der Atheist kennt diese einzige Substanz: er nennt sie Materie.

Das ist die These. Aber von der Antithese und Synthese, von denen die eine lehrt, daß es ebenso gut Seelen als Körper gibt, und die andere, daß die Körper oder Seelen nur die Manifestationen eines einzigen und desselben Princips sind: davon hat er weder einen Begriff, noch eine Auffassung oder Ahnung. Der Atheist begreift nur die Materie und nicht den Geist und Gott selbst, die mit der Materie identisch sind. Gerade darum ist er grobsinnlich und beschränkt.

„Der Atheist," sagt die Antwort, „glaubt nur an individuelle „Dinge."

Nun ist es nach dem Buche ganz wahr: Das Universelle ist nur eine Abstraction: es existirt nur in und durch die Individuen; ferner ist es, wiederum nach dem Buche, nicht minder wahr, daß das Universelle, sobald es in den Individuen existirt, aufhört, universell zu sein![29] In der Wirklichkeit existirt es also niemals. Dies ist wahr dem Buche zufolge; aber es ist nur die These, bei welcher eben der Atheist stehen bleibt. Weil nämlich das Universelle nicht existirt, so sagt der Atheist schlechterdings: Das Universelle existirt nicht. Aber er vergißt hinwider auf die Antithese und Synthese, er vergißt auf das abstracte Universelle (Antithese),

29) T. III, p. 262.

das der lebendigen und individuellen Realität (These) gegenübersteht; und er begreift nicht, daß in Kraft der Synthese das abstracte Universelle und die lebendigen Individuen identisch sind. Hätte er darauf nicht vergessen, so würde er nicht schlechthin behaupten, daß das Universelle nicht existire. Verfolgt von Deisten, würde er den „Umschlag" machen, die Antithese hinhalten, dazu im Geiste die Synthese fügen und so darauf bestehen, daß das Universelle existire.

„Für den Atheisten sind, der Antwort zufolge, alle abso-
„luten und unendlichen Wahrheiten, alle ideellen Conceptio-
„nen, Gott, das Gute, das Schöne ebenso viele Abstractionen."

Es steht außer Zweifel: wenn etwas in dem Buche wiederholt behauptet ist, so ist es der Gedanke: „Ohne die Individuen, „die es realisiren, ist das universelle Sein nur eine Abstraction." 30) „Die Vollkommenheit, nicht als ein Ideal des Gedankens, sondern „als ein wirkliches Ding auffassen, heißt das Unmögliche ver-„suchen. ... Es ist wahr mit einer unbestreitbaren „Wahrheit, daß das Vollkommene, das Ideelle, das „Erkennbare nur im Geiste existirt, nur als Gedan-„kending." 31)

Das ist also die Doctrin des Buches, genau die nämliche, wie sie die Antwort dem Atheisten in den Mund legt.

Gut. Aber haben Sie Acht: hier hat man die Idee umgeschlagen. Ohne Zweifel ist das Ideelle (These) an sich keine Realität und existirt nur im Geiste; aber die ideelle Conception selbst (Antithese), die hier in Frage kömmt, ist ein Act des Geistes, ist keine Abstraction mehr: Das Ideelle lebt und existirt in mir als ein lebendiges und individuelles Ding, sobald ich es auffasse. Nach der Antwort wäre ein Atheist Jener, der behaupten würde, daß mein Gedanke, der eine Realität ist, nur eine Abstraction sei, wenn er Gott, das Gute, das Schöne denke.

---

30) T. III, p. 261.

31) *Ibid.*, p. 337 und 338.

„Der Atheist," sagt die Antwort, „sieht in der Welt nur „ein Gemenge von Dingen ohne Band, ohne System, ohne Einheit, ohne Princip, ohne Zweck, ohne einen anderen Impuls als „den der blinden Nothwendigkeit."

Allerdings hat Gott weder Gedanken, noch Bewußtsein, noch Intelligenz. Dies ist nach dem Buche wahr. Aber man wird weiter unten an dem wahren Begriffe der Providenz ersehen, wie sich dies aus der Antithese erkläre. Nun, was hat der Atheist, der in der Welt nur ein Gemenge von Dingen ohne Band und ohne Einheit sieht, was hat er mit denen gemein, die in der Welt Gott, die Natur und die Menschheit, ein großes, untheilbares und consubstantielles All erblicken?

Das also ist nach der Antwort der Atheist und das der Atheismus im wahren Sinne des Wortes.

Begreift man nunmehr, wie der Verfasser des Buches und der Antwort „über eine solche Anschuldigung aufge„bracht sein konnte, wenn er sie im Ernste nahm"?

Was hat er mit dem Atheismus gemein, „er, der an sein „Gewissen, an seine Vernunft glaubt" und der lehrt, daß das menschliche Gewissen und die menschliche Vernunft die höchste Grenzstufe des Fortschrittes Gottes ist? An sein Gewissen, an seine Vernunft, die Gott sind, glauben: das heißt an Gott glauben.

Was hat er mit dem Atheismus gemein, er, der an die Freiheit, an die Pflicht, an die Geistigkeit seines Wesens, an seine hohen Bestimmungen glaubt; an die Freiheit, die mit der Nothwendigkeit eines und dasselbe ist; an die Pflicht, die das Nämliche ist wie die Freiheit; an die Geistigkeit, die identisch ist mit der Materialität, weil es nur eine Substanz gibt; und endlich an jene hohen Bestimmungen, die darin bestehen, daß man während einer gewissen Zahl von Jahren eine der individuellen Manifestationen der einzigen Substanz ist?

Was hat er mit dem Atheismus gemein, er, der „an Gott „glaubt, durch den die Natur existirt" (These), und „der nur „in und durch die Natur existirt" (Antithese); an Gott, „durch „den die Natur lebt und sich bewegt" (These), und „der nur in

„und durch die Natur lebt" (Antithese); an Gott, „durch welchen „und in welchem der Mensch denkt und will" (These), und „der „nur fühlt, denkt und will im Menschen und durch den Menschen" (Antithese)!

Was hat er mit dem Atheismus gemein, er, der endlich „sich „zu jener Höhe erhebt, wo sich dem Geiste in der Betrachtung der „Wahrheit die Einheit des Zweckes, die Einheit des Lebens, die „Einheit des Seins entschleiert und ihn bis zu dem Punkte ent„zückt, daß ihm die individuellen Existenzen verschwinden. „In „ipso vivimus, vovemur et sumus" (Synthese)! [32])

Was hat mit dem Atheismus Derjenige gemein, welcher an Gott glaubt, „von dem die Welt nicht bloß ein accidentelles Werk „ist, sondern der immanente Act, die fortwährende, wenn „gleich unvollkommene Selbstoffenbarung; dessen von der schöpferi„schen Macht untrennbare Providenz in der Ordnung, in der „Schönheit, in dem allgemeinen und beständigen Fortschritte des „Kosmos sich offenbart?"

Was hat folglich er mit dem Atheismus gemein, der an Gott glaubt, an die Schöpfung und an die Providenz, und der die Schöpfung und die Providenz definirt, wie folgt: „Dieser „Begriff der Providenz, der im Wesentlichen mit der theologi„schen Lehre der alexandrinischen Schule übereinstimmt, ist unserer „Ansicht zufolge wahr, wie sein Princip. Gleichwie die „Schöpfung der Welt kein momentaner Einfall — caprice — „des Willens Gottes ist, sondern **ein nothwendiger und „immanenter Act der göttlichen Natur;** ebenso muß auch das „Walten der Providenz nicht als contingente und individuelle „Action einer Macht gefaßt werden, die ihre Entschließungen „modificirt und einstellt, **sondern als die universelle, ununter„brochene, unbeügsame Bewegung,** von welcher die Welt zu „ihrem höchsten Ziele, zum Guten hingezogen wird. Die „wahren, die einzigen Beschlüsse dieser Providenz sind die Ge„setze, welche die Körper und Geister regieren; ihr Wille ist

32) T. III, p. 497.

„nichts anderes, als die Natur der Dinge selbst; ihre Regie-„rung ist nur der unwiderstehliche Fortschritt des „universellen Lebens, unter der Herrschaft der Zweckursache. „Man muß bei der Definition der Providenz sich vor einer zwei-„fachen Klippe hüten: vor einer anthropomorphischen Theologie, „welche die Providenz in die Verhältnisse einer menschlichen Re-„gierung herabzieht, und vor dem Naturalismus, der sie mit dem „blinden Fatum verwechselt. Im wahren Begriffe der Providenz „sind Nothwendigkeit und Zweckursache, Natur und „Intelligenz ausgeglichen. Die Ursache, welche die Welt schafft „und regiert, ist von dieser aüßerlich nicht geschieden; sie sitzt im „Hintergrunde, oder vielmehr sie ist gerade der Hintergrund der „von ihr gelenkten Wesen; sie ist deren Substanz und Zweck-„Ursache."

„Dieses," sagt Herr Vacherot, „ist der Gott meines Buches, „der Gott meines täglichen und stündlichen Denkens; der Gott, in „dessen Betrachtung ich, armes, denkendes Rohr, für meine „Schwachheit die Stütze, für meine Intelligenz das Licht und „für mein Herz die Flamme finde. Man lasse mich dieses Bild „von Gott bewahren!" 33)

Hier, mein lieber Freünd, halte ich plötzlich inne.

Ich war bewegt, als ich diese Worte las; ich bin es abermal, wenn ich sie wieder lese. Der Univers selbst, dieser harte Polemiker, hat seine Rührung in folgenden Worten verrathen: „Wir „wollen nicht drängen; wir wollen Herrn Vacherot nicht betrüben." Ich danke ihm dafür.

Was spricht aus diesen Worten?

Der sie gesprochen, ist aufrichtig. Es spricht aus diesen Worten der aufrichtige Ausdruck des Bedürfnisses der Anbetung, die im Grunde unserer Seele bleibt, so lange sie nicht bis auf die Wurzel erstickt ist. Der Verfasser des angegriffenen Buches kann gar nicht ahnen, daß er ein Atheist ist: er möchte es nicht sein. Habe ich vielleicht auf einen Augenblick sein Gewissen auf-

33) T. III, p. 344 und 345 — und Schluß der Antwort.

geregt? hat er vielleicht auf einen Moment in den Abgrund geblickt? Seine Seele hat alsdann reagirt; was sich von Religion in ihr findet, ist erwacht, und es ist daraus wie ein Gebet hervorgebrochen, wie eine Art Schrei der Anbetung. Dieser Herzens-Schrei eines rechtschaffenen Mannes hat, ich weiß es, seinen Freünden ein Lächeln entlockt; die Hegelianer sehen darin nur einen heüchlerischen Protest im Angesichte einer Gesellschaft, die noch an Gott glaubt.

Ich sehe darin etwas anderes; ich sehe darin eine Seele, die von Gott gerührt worden, und diese Seele hat beten wollen.

Was aber schaudererregend ist, diese Art von Gebet ist ausgesprochen worden, ohne aus den strengen Grenzen des Atheismus herauszutreten.

Wer ist hier, Schlag für Schlag, Gott genannt und als Gott angerufen? Jener, der ist „der Gott dieses Buches"; Jener, der an sich nicht existirt; „Jener, der nur lebt und existirt in „und durch die Natur und das Menschengeschlecht," und der dann aufhört, Gott zu sein; Jener, der nach den Worten des Auctors „ist der Gott meiner Gedanken an jedem Tage und zu jeder „Stunde", weil ich selbst Gott bin, der denkt, und Gott nur denken kann durch mich und in mir; Jener ist's „in dessen Be„trachtung ich, armes, denkendes Rohr, für meine Schwachheit die „Stütze, für meine Intelligenz das Licht und für mein Herz die „Flamme finde": allerdings, weil dieses Licht und diese Flamme, die ich in meinem Herzen fühle und in meinem Geiste sehe, die höchste Grenzstufe des Fortschrittes Gottes ist, jenes Gottes, der durch mich und in mir zum Denken und zum Lieben gelangt. Ich betrachte ihn, wenn ich das Ideal sehe, — das Ideal, das an sich abstract ist, dessen Conception aber in mir Wirklichkeit wird, weil ich lebe, denke und ihm durch mein Denken das Leben gebe. Ich bin nur ein denkendes Rohr, nichts als eine der vorübergehenden Manifestationen seiner unerschöpflichen und unvollführbaren Totalität; aber diese unvollkommene Manifestation ist wirklich und realisirt das vollkommene Ideal, das an sich nicht existirt.

Zu diesem Leeren und zu diesem Nichts, zu diesem als

solchen gekannten Nichts hin, hat nun eine Seele den Schrei ausgestoßen.

Diese Seele, welche der lebendige Gott berührt hat, wollte zu Gott aufschreien; aber der unbeügsame, in seiner Formel ganz erstarrte Geist lenkt die Bewegung um und stößt den bereits vom Herzen ausgegangenen Schrei der Anbetung in einem entgegengesetzten Sinne aus.

Hören Sie dieses Gebet zum Abstracten, diesen Namen Gottes dem gegeben, der nicht ist; diesen Act des Glaubens und der Liebe an das Nichts gerichtet; diesen Schrei der Anbetung, hinausgestoßen ins Leere; diese sonderbare, gellende Glocke mit einer Stimme, die bricht und in diesem unmöglichen Gebete erstirbt; und sagen Sie mir, ob das nicht eine der traurigsten Erscheinungen sei, von welcher die Erde Zeüge zu sein das Unglück hat.

IV.

Paris, den 28sten August 1851.

Mein theüerer Freünd!

Es übrigt noch die Zusammenfassung dieser Discussion, der Schluß dieser Studie.

1. Man lehrt, daß der in Alexandrien wiederauflebende Platonismus, als vermittelndes Band zwischen allen Doctrinen der Vergangenheit, der Welt das Christenthum gebe. Man verschwendet dreihundert Seiten, um dieses Paradoxon festzustellen, indem man einen Schwarm von Irrthümern daherfaselt, für deren Ungeheüerlichkeit sich kein Name findet.

Ich weise dies in meiner Kritik nach.

Man antwortet mir, daß man davon kein Wort gesagt habe.

2. Man lehrt, daß die Doctrin der absoluten Identität die wahre Lösung des Problems der Wahrheit sei, und man lehrt

theoretisch, daß die Gegensätze — Antonomien — und Widersprüche doppelte Wahrheiten seien, statt sich auszuschließen. Dieser Theorie entsprechend bringt man dieses System, welches das systematisirte Absurde, die zu einer Doctrin erhobene Lüge ist, praktisch in Anwendung: man applicirt es auf alle Fragen.

Ich weise dies in meiner Kritik nach.

Man antwortet mir nicht ein einziges Wort darauf.

3. Man lehrt, daß Gott an sich nur eine Abstraction ist; daß er weder Leben, noch Denken, noch Bewußtsein, noch Intelligenz, noch Persönlichkeit, noch Existenz habe: daß er nur in und durch die Individuen existire, daß er aber dann aufhöre, Gott zu sein, so daß am Ende Gott nach keiner Seite hin existirt, weder an sich, noch anders. Er ist nur ein abstractes Ideal.

Ich brandmarke diese Lehre aus unzerstückten Texten, aus fortlaufenden Seiten. Dann nenne ich sie bei ihrem Namen Atheismus. Weil es aber ein Atheismus ist, der sich selbst leügnet und nicht aufhört, mit dem Namen Gott umherzuwerfen, so nenne ich ihn Atheismus mehr eine Lüge.

Man antwortet mir, daß man kein Atheist, daß dieses Wort eine Verleümdung sei.

Gerade das mußte man meiner Ansicht nach antworten. Denn hätte man es nicht gethan, dann wäre der freie, erklärte Atheismus vorhanden, und nicht der Atheismus mehr eine Lüge, wie ich behaupte und festhalte.

Das nun, mein werther Freünd, ist die Zusammenfassung der Discussion.

Es bleibt nunmehr zu wissen übrig, ob bei diesem Stand der Sache der Proceß zweifelhaft bleiben, und ob das Publicum dessen Tragweite begreifen werde.

Die Tragweite des Processes ist folgende: es handelt sich darum, zu erfahren, ob es mit uns dahin gekommen ist, daß man in unserer Mitte den Atheismus, den entwickeltsten Atheismus lehren kann, ohne daß man, ungeachtet der Mahnung, dessen gewahr wird.

Es handelt sich insbesondere darum, zu erfahren, ob die Normalschule, die Quelle des öffentlichen Unterrichts in Frankreich, ob die Universität, ich verstehe darunter das Corpus der Staats=

Professoren, ob, sage ich, diese Körperschaft in wissenschaftlicher und geistiger Hinsicht außer Stande ist, diese Frage zu entscheiden und zu sagen: Ja, das ist Atheismus; oder ob diese Körperschaft, welche die Doctrin zu unterscheiden weiß und sieht, daß der Atheismus vorliegt, sich von mir als angegriffen betrachtet, weil ich den Atheismus angegriffen habe.

Was mich angeht, so kann ich behaupten, daß ich bei dieser Widerlegung eines von einem Gliede des Lehrkörpers aufgestellten Systems des Atheismus ebenso wenig den Lehrkörper selbst anzugreifen im Sinne hatte, als es mir beifiele, den Klerus anzugreifen, wenn ich einen Häretiker in seinem Schooße bezeichne.

Wenn dieser Lehrkörper anders urtheilt — eine Frage, die ich nur stelle, aber nicht löse —, wenn jedenfalls alle seine Journale, ich sage nicht den Mann, den ich mehr vertheidige als irgend Einer, ich sage, wenn sie den Auctor, den ich habe angreifen müssen, stützen und vertheidigen; wenn Christen, wenn würdige und angesehene Männer, die an der Universität angestellt sind, in Folge eines blinden Corpsgeistes und einer schuldbaren Menschen-Rücksicht, in dieser Frage sich nicht auszusprechen wagen; wenn die Zahl der Atheisten, der Sophisten an der Universität bereits groß genug ist, um die ganze Körperschaft in Schach zu halten; wenn die Bibliothek der Normalschule zwei Exemplare von dem Buche bewahrt, das den Atheismus lehrt, und wenn die Verwaltung der Schule zu gleicher Zeit das Exemplar meiner Widerlegung, das ich dieser Bibliothek dargeboten habe, nicht zu übergeben gewagt hat; wenn eine so hervorragende Persönlichkeit, welcher Unparteilichkeit zustände, ansonst ernste Journale mit Artikeln versieht, in denen ich der Unwissenheit oder der Verleümdung, was ich eben will, geziehen werde, und in denen die Sache des Atheismus die Sache des guten Rechtes genannt wird: wenn dem also ist, sage ich, dann liegt die Tragweite des Processes vor Ihren Augen.

Sehen Sie, wie ich meinerseits meine Sache vertrete.

Ich ersuche alle Mitglieder der Universität, sie möchten einige Stunden der Aufmerksamkeit verwenden, um selbst die Sache zu entscheiden. Ich verlange, daß man den dritten Band der

kritischen Geschichte des Herrn Vacherot unter den Augen habe; ebenso daß man mein Sendschreiben, die Antwort des Herrn Vacherot und meine Erwiderung unter den Augen habe.

Ich unterwerfe mich dem Urtheile eines Jeden, der drei Stunden darauf verwenden wird, mein Sendschreiben, die Antwort und die Erwiderung zu lesen und dabei die Texte im Bande des Herrn Vacherot prüfend zu erhärten.

Ich verlange aber auch, daß man den Muth habe, sich auszusprechen, wenn man nach Wissen und Gewissen gerichtet hat.

Ich bitte auch meine Mitbrüder unter dem Klerus, ich bitte sie inständig, sie möchten dieser Studie aus einem anderen Gesichtspunkte einen Tag widmen und dieselbe aufs dringendste den jungen Leüten, die in dem Alter stehen, in welchem der Sophismus sich ihnen zu nahen beginnt, und allen jenen unentschiedenen Leüten empfehlen, die da immer noch glauben, daß die Wissenschaft und die Philosophie für die Religion zu fürchten sind. Ein Schleier wird von ihren Augen fallen, wenn sie gewahren, welcherlei Wissenschaft man uns entgegensetzt, welcherlei Philosophie und Vernunft unter uns das Christenthum bekämpft; wenn sie wohl überlegen, daß das prunkende Werk und die prunkende Antwort, um die es sich handelt, von einem Manne herrühren, der unter unseren Gegnern vielleicht der fleißigste, der ehrlichste und mindest leidenschaftliche ist; wenn sie an sich die Frage stellen, was werden soll, wofern dieser nämliche Geist des Irrthums durch den Schwarm der leichtfertigen, unwissenden, leidenschaftlichen und lügenhaften Literaten verbreitet wird.

Durch diesen einzigen besonderen Streitfall, wenn er gut studirt wird — und ein einziger Tag reicht dafür hin —, können Vorurtheile fallen, die ein ganzes Leben hindurch eingewurzelt sind; und ist das Hinderniß beseitigt, dann bricht das Licht im Geiste hervor.

Nicht um einen Schriftsteller zu widerlegen, habe ich geschrieben, sondern in der Hoffnung, bei Mehreren das Hinderniß aus dem Wege zu raümen, welches, in der Intelligenz einmal verhärtet, die Seele von dem sie umwandelnden Lichte und Leben abtrennt.

V.

Schlußwort.

Nunmehr, mein theuerer Freund, möchte ich mich mit Ihnen über die Nothwendigkeit, in welcher ich diese Polemik anzufangen und fortzuführen veranlaßt war, durch eine unserer wohlthuenden intimen Conversationen trösten.

Was ist die Polemik? und wozu dient sie?

Die Polemik, der Krieg der Geister, dient, wie Jeder weiß, dazu, Jene, die nicht unserer Ansicht sind, zu unserer Ansicht herüberzuziehen, und Jene, die der gegentheiligen Ansicht sind, auf die gegentheilige Ansicht hinauszudrängen. Sie wirkt, was Plautus mit so tiefer Ironie ausgesprochen hat: „Allmälig kömmt „mein Geist dahin, mit mir sinneseinig zu werden."

Paulatim animus meus accessit ad sententiam meam.

Lachen Sie nicht, denn dies ist stark.

Mit anderen Worten: die Polemik entwirrt die Menschen und die Geister.

Die Menschen und Geister zu entwirren, ist aber keine nutzlose Arbeit.

Ist es nicht jene Mischung der Geister, welche der heilige Augustin die Mischung der zwei Staaten nennt, die in der Menschheit den Kampf und den geistigen Streit verlängert? Wenn einmal die zwei Staaten und die zwei Heerlager ganz gesondert sein werden, dann wird, sagt der heilige Augustin, der Krieg beendigt sein.

Jede menschliche Seele trägt in ihrer geheimnißvollen Tiefe ein ursprüngliches, urgründliches, freies Urtheil über Gott, d. h. über den Inbegriff aller Wahrheit; ein Urtheil, das sie selbst in den Augen Gottes richtet und classificirt. Und es gibt nur zwei Urtheile, das eine für Gott, das andere gegen, die der zweifachen Liebe, dem zweifachen Princip der beiden Staaten entsprechen.

Diese beiden Urtheile charakterisiren die beiden Menschenclassen, die Gott ausscheidet und welche die heilige Schrift „die Männer der Lüge und die Männer der Wahrheit" nennt — Viri mendaces et viri veraces —. Aber das Fundamentalurtheil jeder Seele entwickelt und bestimmt sich nicht, außer durch das Leben, durch die Arbeit und den Kampf. Unterdessen sind die Geister und die Urtheile vermengt.

In einem und demselben Geiste sind die entgegengesetzten Urtheile vermengt, obschon im Grunde immer das eine von beiden das herrschende ist. In einem und demselben Heerlager sind Geister vermengt, die in den Augen Gottes zu den entgegengesetzten Staaten gehören.

Daraus erklärt sich, wie die heiligste Sache von den geheimen Feinden, die ihr Ruin, weil ihre Gehilfen sind, gehemmt, entwürdigt wird; und wie die verabscheüungswürdigsten Parteien, die absurdesten Secten eine Zeit lang von einem verirrten Lichtstrahl, der sich beimengt, von irgend einem Kinde Gottes leben, das noch wenig entfaltet ist, das sich für eine Zeit lang fangen läßt und sich hingibt.

Man muß darum die Ideen und die Menschen entmengen, indem man jeden Menschen zu seiner Fahne, jede Idee auf ihr Princip zurückführt.

Und dies thut die Polemik. Sie wandelt die Menschen ebenso wenig um als die Ideen, aber sie entwirrt und ordnet sie.

Nun besteht aber nach dem Ausspruche des heiligen Augustin der Fortschritt der Welt und des Drama der Geschichte darin, daß sich die beiden Doctrinen und die beiden Heerlager in stets ausgesprochenerer Weise trennen, dergestalt, daß auf der einen Seite nur mehr der Irrthum, auf der anderen nur mehr die Wahrheit ist, auf der einen Seite die Guten, auf der anderen die Bösen. Alsdann ist der Irrthum nur mehr die reine Leere, das Nichts selbst; er verschwindet. Alsdann sind aber auch die bloßgestellten Bösen durch eine einzige Bewegung der Indignation aus dem Herzen der Guten zerstreüt.

Wohlan! ist es, was die Ideen anbelangt — von den Menschen rede ich in diesem Augenblicke nicht —, ist es nicht offenbar, daß wir im Fortschreiten sind?

Nie hat es einen Geisterkrieg gegeben, welcher auch nur von ferne zu vergleichen wäre mit dem der drei letzten Jahrhunderte, seitdem die Druckkunst, diese mächtige Waffe der neüen Zeiten im Kriege der Geister, jede Bewegung des Gedankens unzerstörbar gemacht und über die ganze Welt verbreitet hat. Diese großen Kriege haben ihre Früchte getragen. Sie haben die Ideen entwirrt. Gegenwärtig — d. i. in der zweiten Hälfte des neünzehnten Jahrhunderts — hören wir bereits sagen, daß es nur mehr zwei Doctrinen gebe, von denen die eine die Wahrheit, die andere den Irrthum im Schooße trägt. Dies ist wahrer als man meint, und diese Arbeit der Sonderung von Finsterniß und Licht ist weiter vorgerückt als man glaubt.

Um dies zu begreifen, muß man bedenken, daß die Sophistik unserer Tage, die in Frankreich unter ihrer wahren Form erst im Entstehen begriffen ist, obschon ihr Geist seit zwanzig Jahren uns lockt: daß diese Doctrin, welche sich bald die neüe Philosophie, bald die neüe Wissenschaft, bald die Lehre der absoluten Identität, manchmal sogar die rein und urgründlich negative Lehre nennt; diese Sophistik, die aus Deütschland kömmt, deren Principalurheber Hegel ist, jene, welche von der kritischen Geschichte „als die wahre Lösung des Pro„blems der Wahrheit" betrachtet wird; man muß, sage ich, bedenken, daß die Sophistik nicht bloß lächerlich ist in ihren Aussprüchen, absurd aus System und lügenhaft aus Princip, sondern mehr noch, daß sie eine der bedeütsamsten Thatsachen der Geschichte der Philosophie ist, daß sie eine Capitalkrise, ein Zeichen der Zeit, daß sie nichts geringeres ist, als die allgemeine Doctrin des Irrthums, im Gegensatze zu aller Wahrheit.

Es gibt keine Absurdität, sagt Cicero, die nicht von irgend einem Philosophen gelehrt worden wäre. Ich versichere, daß es keine Absurdität gibt, die nicht von Hegel gelehrt worden wäre. Der Kreis des Irrthums ist durchlaufen, sagt man haüfig. Ja, er ist durchlaufen, noch mehr er ist gerundet, zu einer Masse angehaüft, in der Einheit eines einfachen Princips, des hegel'schen Atheismus; und dies durch die Verkettung einer so mächtigen Logik, daß die hegel'sche Schule ihr System als gänzlich unangreifbar

betrachtet und es als das unzerstörbare Denkmal der weitaus unüberwindlichsten Logik hinstellt. Und sie haben Recht. Geben Sie ihnen einen Punkt zu, ihr Princip, d. h. die Identität des Identischen und Nichtidentischen, und alsbald ist das ganze System, das sich auf alle Irrthümer erstreckt, in allen Punkten unangreifbar, und bildet ein Ganzes, dem nichts mehr beikommen kann. Dante scheint dieses Mysterium des Irrthums geahnt zu haben, als er dem Satan folgende Worte in den Mund legte: „Ha! Du wußtest nicht, daß ich ein Logiker bin!"

Forse
Tu non pensavi, ch'io loico fossi! [34])

Nehmen Sie nunmehr dieses unermeßliche sophistische System, das vollständigste, das je gewesen und möglicher Weise sein kann; ein System, welches thatsächlich, wissentlich und eingestandener Maßen alle Irrthümer der Vergangenheit in sich befaßt: den indischen Pantheismus und den daraus fließenden Nihilismus, den tiefen chinesischen Atheismus, den Nihilismus des Fo, den Cult des Bösen der Wilden, den Epikuräismus als moralisches Gesetz, die ganze griechische Sophistik, den bösartigen alexandrinischen Mysticismus, den häßlichen Mysticismus des Molinos, den Fatalismus der Türken und alles, was nur an Irrthümern zu jeder Zeit und an allen Orten angeführt werden kann, indem es so in seiner Weise das „quod ubique, quod semper" verwirklicht: nehmen Sie, sage ich, diese allumfassende Sophistik, und stellen Sie dieselbe der großen katholischen Theologie und der großen Philosophie gegenüber, die, zugleich traditionell und originell, von jener Theologie umschlossen ist: eine wahrhaft universelle Doctrin, die alle Wahrheiten der Vergangenheit umfaßt; die den Aristoteles und Platon vollständig, geläütert besitzt, gleichwie alle Philosophen ersten Ranges ohne Ausnahme; die einerseits nichts anderes ist, als der zur Wissenschaft ausgestaltete gesunde Menschenverstand, und andererseits, wie man sehr gut gesagt hat, nichts anderes, als das in die Philo-

34) *Inferno,* Canto XXVII, gegen das Ende.

sophie übersetzte Evangelium. Vergleichen Sie diese beiden großen, einander entgegengesetzten Ganzen: und Finsterniß und Licht stehen leibhaftig vor Ihnen! Auf der einen Seite alle Irrthümer oder wenigstens das bereits weit entwickelte Princip des Irrthums: auf der anderen alle Wahrheiten oder wenigstens das bereits hoch entwickelte Princip aller Wahrheit. Es ist nicht mehr, wie man annahm, auf der einen Seite die Vernunft, auf der anderen der Glaube; auf der einen Seite das Uebernatürliche, das Evangelium und die Gnade, auf der anderen der gesunde Menschenverstand, die Natur, das moralische Gesetz und das Gewissen. Das ist es nicht mehr. Anjetzt ist auf der einen Seite die Vernunft und der Glaube, das Evangelium und das Gesetz, die Gnade, das Gewissen, die natürliche und übernatürliche Moral; und auf der anderen Seite die förmliche Vernichtung aller Vernunft und alles Glaubens, alles Gesetzes, aller Moral, alles Gewissens, und das offene Geständniß der Absicht, daß man die alte Moral, die übliche Logik und die gemeine Vernunft umzustürzen habe, um die Logik der Identität, d. h. die gänzliche Negation aller Logik und alles Denkens, an ihre Stelle zu setzen. Und dieser im Treiben verkehrter Seelen und gefallener Intelligenzen aller Zeiten alte Schwindel ist neü in der Speculation, weil das System des Irrthums niemals als Doctrin in vollendeter, allgemeiner, strenger und in Rücksicht auf den Ausgangspunkt des Princips unangreifbarer Form aufgestellt worden war. Nie hatte man aus Doctrin das Absurde, die Evidenz des Falschen als wahr aufgestellt, nie das Absurde unter seiner eigenthümlichen Form, dem Widerspruch in den Begriffen, dem Menschen als Formel der Wahrheit vor Augen gehalten.

Aber vor unseren Augen steht dies heützutage.

Ich sage nun, daß dieses ein feierlicher Moment im Fortschritt des menschlichen Geistes ist. Der menschliche Geist hat durch Kampf und Bewegung und von Gott unterstützt die Sonderung bewirkt. Die Finsterniß ist auf der einen, das Licht auf der anderen Seite. Die Wahl steht frei.

Ich kann nicht genug die Bewunderung ausdrücken, die mir dieses erhabene Schauspiel einflößt, auf das die allgemeine Aufmerksamkeit noch nicht gerichtet ist.

Ja, es gibt nunmehr eine Pfütze des menschlichen Geistes, die ihren Ort, ihr Bett und ihre Zu- und Abflüsse hat. Und während alle Irrthümer in natürlichem Gefäll diesem niedrigsten Orte der Welt zuströmen, erheben und sammeln sich die des Ballasts mehr entledigten Wahrheiten zu ihrer Höhe hin, von welcher Jesus Christus sagte: „Ich will eüch den Ort bereiten;" die Wahrheiten steigen zu diesem Orte auf, wo er, der über die Erde erhobene Menschensohn, alles an sich zieht. Jeder wahre Gedanke hebt sich zu jenem Adlerneste empor, von dem abermal Jesus sagt: „Wo der Leib ist, dort sammeln sich die Adler." Die Wahrheiten aller Ordnungen heften nun ihren Blick gleich Adlern in die Sonne und können sich sammeln zu jenem geheiligten Leibe hin, welcher ist der Leib des katholischen Dogma; zu jenem göttlichen Lichtcentrum hin, von welchem eine bewundernswerthe Heilige sagte: „Das Antlitz des ewigen Lichtes wird die Augen aller seiner Adler „an sich ziehen" — „Colliget oculos aquilarum suarum facies „lucis aeternae" —.

Während dessen steigt aus dem Grunde der Pfütze eine scheüßliche Fahne und darauf lies't man die drei Worte: **Atheismus, Satan, Nichts**; und es finden sich in dieser zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts Gotteslästerer, die da rufen: Wer einen Gott anerkennt, der widersetzt sich dem Fortschritt der Welt. Christus hat seine Mission verfehlt, weil er sich weigerte, den Satan anzubeten, und fortfuhr, Gott zu huldigen. An mir ist es also, Lucifer, dein Wort zu tragen! Und diese Gotteslästerer, diese Bewerber um die Mission des Antichrists, rücken, von ihren Metaphysikern inspirirt, vorwärts, wie sie sagen, zur socialen und geistigen Eroberung der Welt.

Das will sagen: das Licht drängt sich heraus. Die Ideen und die Menschen entmengen sich: die zwei Staaten, die zwei Heerlager sondern sich, die zwei Fahnen entfalten sich. Jeder Geist sieht, was er wählt.

Darum spreche ich auch dem heiligen Gregor von Nazianz ohne Furcht die Worte nach: „Ich fordere eüch auf, die Sophisten „zu studiren, sie weitlaüfig und eifrig zu studiren." Wissen

Sie, was man heützutage in den Sophisten findet? Man findet bei ihnen, in allen Fragen, einen Beweis per absurdum für alle Wahrheiten.

So zum Beispiel, mein werther Freünd, kann ich Ihnen sagen, daß ich im Hegel wundersame Dinge entdeckt habe. Hegel ist ein mächtiger Geist, der ins Verkehrte arbeitet. Platon hat schon bemerkt, daß die Richtung, der Sinn der Arbeit den ganzen Unterschied zwischen dem Sophisten und dem Philosophen ausmacht. Ich habe Ihnen unter anderen Zügen dieses umgekehrten Genies sein großes Capitel über die Metaphysik des Infinitesimalcalculs citirt, das, kehrt man es um, ein Meisterstück von Tiefe und Originalität wäre und dieser schwierigen und wichtigen Metaphysik einen festen Halt geben würde. Seit zehn Jahren glaubte ich, offen gestanden, der Erste zu sein, der das genaue Verhältniß, welches zwischen der allgemeinen Logik und der Infinitesimalmethode besteht, ins Auge gefaßt hat. Wie groß war mein Erstaunen, als ich vor einigen Monaten im Hegel diese Frage ins Umgekehrte,

Caudâ in speluncam tractos, versisque viarum
Indiciis raptos,

diese Frage sage ich, ins Umgekehrte, aber weitlaüfig und in einer Weise behandelt fand, daß ich darin einen Beweis per absurdum für meinen Gedanken über diesen Punkt erkannte. Sie werden dies in wenig Worten begreifen. Die ganze Metaphysik des Infinitesimalcalculs reducirt sich auf eine einzige Frage: Was ist das infinitesimale Element? Hegel antwortet: Es ist das geometrische Element, in dem Moment genommen, wo es, noch seiend, bereits nicht mehr ist und zur Identität des Seins und des Nichts gelangt. Das ist genau das Gegentheil von dem, was Leibnitz sagt: Es ist das untheilbare und unendliche Element, wie es dem geometrischen endlichen Elemente entspricht: *Analysis indivisibilium seu infinitorum.* Leibnitz sieht das Unendliche, wo Hegel das Nichts erblickt. Leibnitz geht vom Endlichen zum Unendlichen, d. h. den Gang der Philosophie; Hegel geht vom Endlichen zum Nichts, d. h. den Gang der Sophistik. Schon bevor ich den

Hegel über diesen Punkt las, wußte ich und hatte es auch gesagt, daß er die Frage so fassen werde, wenn er darauf eingehe. Aber daß ich dieser merkwürdigen Ausführung in der That begegnen werde, dies hoffte ich nicht.

So ist denn also die Sonderung der beiden Doctrinen, die allgemeine Bejahung des Wahren und die allgemeine Verneinung des Wahren, nunmehr bis in die zartesten Einzelnheiten gediehen. Hegel geht sogar in einzelnen Linien so weit, daß neüe Irrthümer bei ihm uns zur Entdeckung neüer Wahrheiten aus dem Widerspiel führen.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird das Studium der Philosophie, so hoffe ich, wieder fruchtbar und tief heilsam werden. Diese großartige Sonderung von Finsterniß und Licht zu constatiren; auf der einen Seite das Christenthum und die Philosophie, wie Glaube und Wissenschaft in einer großen Seele, in welcher Genie und Heiligkeit beisammen wohnen, geeinigt zu sehen; auf der anderen Seite die im Atheismus sich aufthürmende Sophistik unserer Zeit als Princip und Centrum, als den Inbegriff aller Verneinung, aller Lüge und aller Thorheit zu erblicken: das ist ein Schauspiel und ein Lehrstück, welches die Erziehung durch tüchtige philosophische Studien vor jeder ins Leben tretenden Intelligenz aufrollen kann und muß.

Wie Sie wissen, mein Freünd, arbeite ich schon eine gute Zeit an der Philosophie in diesem Sinne. Sie haben mich zuerst in dieser Arbeit wirksam ermuthigt. Ihren kraftvollen Zureden verdanke ich die nächstens eintretende Vollendung des philosophischen Werkes, dem ich schon so viele Jahre gewidmet habe. Ich werde mein Leben nicht in den Wind geschlagen haben, wenn es mir gelingt, diese Wahrheiten für den Unterricht durchdringend zu machen.

Ich lasse mich darum die vorliegende Polemik nicht gereüen, da sie mir gestattet hat, die Frage aufzugreifen und sie einigen achtsamen Geistern in ihrer lebendigen Wirklichkeit vorzuführen.

Und gleichwohl, ich muß es gestehen, der Krieg ist immer traurig. Man kann kalt bleiben, wenn man von der Sonderung der Ideen in zwei Lager spricht, von denen das eine die Wahrheit

besitzt, das andere sie verneint. Aber kann man auch kalt bleiben, wenn man von der Trennung der Menschen in zwei unversöhnliche Heerlager redet? Kann man auch ohne Schauder betrachten, wie die Seelen zwei auf zwei entgegengesetzte Principien aufgepfropfte Geschlechter bilden, je nach dem Fundamental-Urtheil, das jede in ihrem tiefsten Grunde für Gott oder gegen Gott fällt? ein Urtheil, das sie an Gott bindet oder von ihm trennt: ein bis in den tiefsten Grund gehendes Urtheil, welchem gegenüber keine Arbeit und kein Krieg etwas ausrichtet, indem sie den Geist nur in jener Richtung fortdrängen können, die er schon vorher hatte; was man auch thun mag, dieses unbewegliche Urtheil bleibt stehen; je mehr man es treibt und drängt, desto tiefer senkt und befestigt es sich.

Das ist die erschreckende Wahrheit, von welcher Jene eine dunkle Ahnung hatten, die das Wort „Prädestination" mißbraucht haben. Betrachtet man die Seelen genauer, so findet man darin, ich weiß nicht welchen unwandelbaren Grundstock, ich weiß nicht welchen unverwüstlichen Charakter, der sie verwirrt. Man sieht sie im Leben vorwärts rücken, wie ein Keim sich entwickelnd, der das hervortreibt, was er in sich barg, bald den Irrthum, die Unordnung und den Tod; bald die Wahrheit, die Tugend, das Wachsthum in Gott.

Was thun wir also, wir, die wir mittelst des Wortes ringen und mittelst des Geistes kämpfen, wenn die Geister also gründlich geschieden sind? Machen wir uns nur an die Ideen, aber nie an die Menschen? Ist demnach jede Eroberung unmöglich?

Gott sei Dank, es ist dem nicht also. Es gibt eine andere Macht als den Krieg: den Frieden.

Unser Herr Jesus Christus, der gesagt hat: Ich bringe das Schwert, das den geistigen Krieg heiligt, hat auch gesagt: Ich bringe den Frieden: „Den Frieden hinterlasse ich euch, den „Frieden gebe ich euch." Und er wiederholt: „Selig die Friedfertigen, selig die Sanftmüthigen, denn sie werden das „Erdreich besitzen!" Das Schwert entwirrt, aber die Sanftmuth Christi, der Friede Christi erobert, nimmt in Besitz. Nur muß man wohl verstehen was der Friede Christi ist.

In der Kirche Christi gibt es eine Kraft der übernatürlichen und unendlichen Liebe, die alle verbundenen Seelen zu einem Herzen und zu einer Seele vereinigt, und welche die Macht hat, in dem nämlichen Herzen alle getrennten Seelen wieder zu vereinigen. Diese Kraft, die aus Gott wirkt, was dem Menschen unmöglich ist, reicht hin, um alle Seelen der beiden Heerlager ohne eine einzige Ausnahme zu erobern. Diese Kraft oder vielmehr Der sie gibt, ist der Friede. „Er selbst ist der Friede — *Et erit iste pax* —." Jeder von uns kann etwas von dieser Kraft erborgen durch sein Gebet, durch sein Wollen, durch sein Leben. Mit dieser Kraft kann man erobern. Unter dieser Kraft bricht das ehedem falsche und verkehrte Grundurtheil einer Seele, es wendet sich um zu Gott und der Geist ändert seine fundamentale Richtung. Das nennen wir Bekehrung. Freilich, in dieser Welt der freien Geister, hat jeder Geist die Macht, zu widerstehen oder zu folgen: manche folgen, manche widerstehen. In jedem Falle ist hier die Kraft und sie allein ist es, welche die Geister umwandeln kann. Aber sie existirt, sie ist gegeben. Und eben ihrer allein müssen wir uns bedienen, um die guten und die bösen Menschen zu Gott hinzuziehen, wie das Evangelium sagt.

Fenelon sprach von dieser Kraft, als er sagte: „In diesem „Centrum berühren sich die Menschen von China und die von „Peru." Gleichfalls von dieser Kraft redeten jene von unseren getrennten Brüdern, die vor nicht gar langer Zeit uns zuriefen: „Wir haben Newmann und Manning verloren, weil ihr mehr ge„betet habt, um sie anzuziehen, als wir, um sie zurückzuhalten. „Die Katholiken beten mehr als wir." Wer so redete, hatte Kunde von dieser Kraft.

Um heützutage, mein theüerer Freünd, auf die Geister einen wirklichen und beträchtlichen Einfluß zu üben, muß die Wissenschaft zu beten wissen, sie muß sich, wie Bossuet sagt, zum Lieben zu wenden wissen, sie muß ein Herz fassen und aus diesem Herzen, in Gott, die friedeschaffenden Kräfte schöpfen, welche die Intelligenzen umwenden, gleichwie der Magnet die künstlich abgelenkte Nadel umwendet.

Die Wissenschaft muß jenes Wort Christi begreifen: „Wenn

„zwei oder drei unter eüch in meinem Namen auf Erde versammelt „sind, bin ich mitten unter ihnen." Wir selbst, wir Katholiken dieser Zeit, wir begreifen dieses Wort in der geistigen Ordnung noch nicht genug. Wir sind wohl einig im Glauben, aber noch nicht einig genug im Wissen; und in dieser Beziehung flattern wir noch immer, gleich den Anderen, in der Knabenhaftigkeit des Geistes: sicut parvuli fluctuantes. Die verschiedenen Wissenschaften sind noch nicht genug zu einander gesammelt und die kleine Zahl der Denkenden zu wenig geeinigt. Wenn sich auch bereits die Wahrheiten in natürlicher Anziehung zusammengesellen, so sind die Geister, selbst die beßten, noch viel zu viel zerstreüt. Und der Irrthum gibt uns doch das Beispiel: man sieht, wie er ganz und gar frei der Pfütze zulaüft, die aufgethan ist. Sammeln wir uns ebenso zur Höhe hin, wo das göttliche Wort uns den Ort bereitet und alles an sich zieht. Möchten sich die Adler sammeln, wo der Leib ist; möchten die denkenden Glaübigen dahin kommen, gemeinsam zu denken, und sich in der Erkenntniß einen; und bald wird das ewige Wort mitten unter unseren Wissenschaften und mitten unter unseren Geistern sein: ein neüer Anlauf des menschlichen Denkens, mit Gott geeinigt und Gottes voll, wird dann eine Lichtfülle und einen neüen Tag für Eüropa auftauchen machen, nach dieser philosophischen Nacht eines Jahrhunderts, in welchem wir uns noch immer bewegen, ohne vorwärts zu kommen. Die von Gott gesegnete geistige Gemeinschaft wird dann das bewirken, was Maistre vergeblich von einem Kraft-Genie erwartet, das, wie er sagt, bis auf den Grund der Wissenschaften vordringend, mitten durch sie bis zum Centralpunkte, wo sie Gott berühren, zu schreiten und sie mit der Theologie zu einen verstünde!

Ich meinerseits glaube ganz lebendig vor mir zu sehen, wie der erste Versuch einer aufopfernden, demüthigen und ausdauernden Anstrengung in diesem Sinne, ausgehend von mehreren einigen Männern, unerwartete Resultate herbeiführen und das Jahrhundert hinreißen würde.

Es steht vor uns eine reife Aernte: man kann sie einheimsen.

Die Philosophie ist, wie Sie sehen, reif; die Zeit ist da, wo man das gute Korn sondern und das Unkraut ausreüten muß, wie es das Evangelium will, ohne den Weizen auszuraufen. Die Sophistik und die Philosophie haben ihre klar gesonderten Wurzeln, ihre geschiedenen Stämme. Schneidet, sondert und sammelt beide in Garben; und das sophistische Unkraut, welches bisher die Aernte des Geistes erstickte, wird ihre volle Entfaltung nicht mehr hindern; während es selbst seinen Platz und seine Verwendung gleich dem Unkraut des Weizens im Feüer findet, wird es der Philosophie dienen, einerseits als Beweis per absurdum, anderseits als Waffe zu seiner eigenen Vernichtung, und wird so die Wahrheit verherrlichen.

Ein anderes Zeichen der Reife in unserer Zeit ist der Ekel an einer abstracten Philosophie und das Bedürfniß einer reellen Philosophie in allen Geistern. Reelle Philosophie nenne ich die angewandte Philosophie, oder die Philosophie, welche durch ihre Verbindungen fruchtbar gemacht wird. Wer möchte sich heützutage für das rein Philosophische, wie Bossuet sagt, interessiren? Hat unser Jahrhundert ein Bedürfniß, eine geistige Mission, so ist es die vergleichende Wissenschaft. Man will, daß die Philosophie die Geschichte, die Gesellschaft ergründe, die Natur durchdringe und sich mit allem vereinige. Würde man mehr wissen, daß sie sich der Theologie zuwenden und mit ihr sich einigen kann und muß, dabei immer so, daß sie distinct bleibt, wie es der gewaltigste unter den Philosophen und Theologen wußte und übte: dann würde man alle gesuchten Grundlagen dieser vergleichenden Wissenschaft erlangen und zugleich verstehen, wie sich alle Wahrheiten zu einer Höhe hin sammeln, zur Höhe, die Gott ist.

Zudem wollen Sie bezüglich des nämlichen Punktes ein anderes Zeichen der Reife beachten, nämlich: daß es keine zwei Theologien mehr in der Welt gibt. Es gibt deren nur mehr eine: die katholische Theologie. Die orientalischen Theologien sind gerichtet; wissenschaftlich gibt es auch keinen Protestantismus mehr. Es gibt keine Protestanten mehr, außer Jene, die ihre Augen mit einem Schleier verhüllen, um die Geschichte nicht zu

sehen, um die sichtbaren Resultate des Kampfes zu ignoriren. Für die Denkenden gibt es also auf der Welt keine zwei Religionen mehr. Es gibt nur mehr die ganze, die volle, die allgemeine Religion, die man entweder ganz annimmt oder ganz verwirft: und dies ist ein großes Zeichen der Reife.

Noch ein anderes, zu wenig beachtetes Zeichen muß ich anführen, nämlich: die Möglichkeit einer vergleichenden oder totalen Wissenschaft ist erst seit anderthalb Jahrhunderten vorhanden. Die totale Wissenschaft, die zugleich göttlich, menschlich und natürlich und die darum, wie Olier sagte, so recht die wahre Wissenschaft der Christen ist, kann kurz gesagt erst durch uns verwirklicht werden. Die letzten großen Anstrengungen des menschlichen Denkens zu diesem Ziele hin haben das dreizehnte Jahrhundert hervorgebracht, als dessen Repräsentant der heilige Thomas von Aquin dasteht, und das siebenzehnte Jahrhundert, als dessen Vertreter seine Plejade der schöpferischen Geister gilt. Dem dreizehnten Jahrhundert mangelte ein fundamentales Element, die Kenntniß der sichtbaren Welt; dieses Element wird herzugetragen, geschaffen vom siebenzehnten Jahrhunderte, das in der That das Werk der vergleichenden Wissenschaft eröffnet. Unterbrochen durch die Nacht des letzten Jahrhunderts, muß die Arbeit in unserer Zeit wieder aufgenommen werden.

Alle Elemente sind gegeben: die Theologie ist einig und in festen Umrissen geordnet; die Philosophie entlediget sich des sophistischen Unkrautes, das sich ihr in allen Punkten beimengte und ihr Leben paralysirte. Endlich ist das dritte Element, die Kenntniß der Erde, für uns errungen. Und das ist eine neüe Phase, die dem Menschengeiste gestattet, einen neüen Schwung zu versuchen. Man bedenkt nicht genug, daß vor dreihundert Jahren die Gestalt dieser Welt noch gar nicht gekannt war: die Architektur des Himmels war nicht geahnt; das ganze Innere des menschlichen Körpers, den man heützutage bis in die letzten Fasern beschrieben hat, war verschleiert; jene Mengen, die unter allen Formen um uns leben, waren noch nicht verglichen und classificirt. Endlich, was man den wissenschaftlichen Hebel genannt hat: der unwiderstehliche Durchforscher der subtilsten Gesetze der Natur,

der Infinitesimalcalcul, datirt nur anderthalb Jahrhunderte zurück. Folglich hat der menschliche Geist zum ersten Male die Runde um die Welt gemacht und die Totalität dessen, was irdisch ist, in seine Wahrnehmung gezogen. Es ist klar, daß vor dieser Zeit die totale Wissenschaft nicht statthaben konnte. Heützutage kann eine neüe Anstrengung die wahre Encyklopädie gründen.

Ich sage nichts von dem sonderheitlichen wissenschaftlichen Hilfsmittel, welches uns vom Christenthum an die Hand gegeben wird. Dies würde schwerlich begriffen werden. Ich sage bloß, daß es für den Menschen einen Zustand des inneren Lebens, einen heiligen und wahren, glühenden und demüthigen, keüschen und erleüchteten, einen von Hochmuth und Taüschung freien Zustand gibt, den der förmliche Contact Gottes allein gewähren kann: einen Seelenzustand, ohne welchen die geheiligte Aera der Wissenschaft nicht möglich ist. Die totale, zugleich göttliche und menschliche Wissenschaft heischt dieses totale, zugleich göttliche und menschliche Leben der Seele, welches die wirksame, innere Dazwischenkunft des Christenthums allein herbeiführt. Die von der innersten Substanz des Christenthums lebenden Christen allein können die Aernte der Wissenschaften machen.

Baco hat die wahre Wissenschaft sehr gut mit der Arbeit der Biene verglichen, und die sophistische Wissenschaft — er nennt sie so — mit der vergeblichen Arbeit der Spinne, die aus sich selbst, aus sich allein, die Substanz ihres Werkes zieht. Nur bemerkt er nicht, daß die Biene, wenn sie den Saft von den Blumen sammelt, zugleich den vom Himmel fallenden Thau und den von der Erde aufsteigenden Saft schlürft. Baco glaubte, alles komme von der Erde. Das hieß die Sonne, die Wärme, das Licht, die Elektricität, die Lebensluft und jene erfrischenden Zähren, die sich in den Nächten ansammeln, vergessen, was alles insgesammt von oben kömmt und was die Dichter den Thau des Himmels nennen: *aërii mellis coelestia dona.* Um Honig zu bekommen, sind drei Dinge nöthig: der Thau des Himmels, der Saft der Erde, die Arbeit der Biene. Ebenso bedarf es für die wahre Wissenschaft einer himmlischen Grundlage, einer irdischen Grundlage und einer Intelligenz, die beide fassen kann.

Heützutage sind die beiden Grundlagen gegeben: die eine ist das Christenthum und seine Lehre, — der Thau des Himmels; die andere ist das Ensemble der modernen Arbeiten, — der Saft der Erde. Die Bienen können sich ans Werk machen; man gewähre ihnen nur ein kleines Maß von Frieden und Freiheit.

Möge Gott allen Jenen, welche diese Dinge nur halb begreifen, ein volles Verständniß schenken, und sie allen Wahrheitliebenden ins Herz prägen! Möge dieses Licht und diese Anrufung des Vaters die Zahl der Arbeiter auf dem Felde der geheiligten Wissenschaft vermehren, auf daß der Unrath der sophistischen Verkehrtheit vor den Augen Eüropa's ausgekehrt und jener Haß der Wahrheit in die Finsternisse der geheimen Gesellschaften oder in das Weichbild der Privatthorheit verwiesen werde!



Ende des zweiten Bandes.

Ir Bd. 1te Abth. Auch u. d. Titel: Geschichte der Philosophie. 1r Bd. Geschichte der griechischen Philosophie. 1te Abth. Die griechische Philosophie von ihren Anfängen bis Socrates. gr. 8. 3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr.

Deutinger, Dr. M., Grundlinien einer positiven **Philosophie,** als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Principien. VIIr Thl. **Geschichte** der **Philosophie.** Ir Bd. 2te Abth. Auch u. d. Titel: Geschichte der griechischen Philosophie. 2te Abth. Die griechische Philosophie von Socrates bis zu ihrem Abschluss. gr. 8. geh. 3 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 11¼ sgr.
(1—VIIr 1. 2 zusammen 21 fl. 24 kr. od. 13 Thlr. 10 sgr. und mit der Beispielsammlung 23 fl. 24 kr. oder 14 Thlr. 17½ sgr.)

Außer dem Verdienste, daß sie in der Philosophie dem christlichen Princip Bahn gebrochen und dadurch vielfach einen neuen Umschwung hervorgerufen, zeichnen sich diese Schriften durch eigenthümliche Frische und Klarheit aus. Vgl. Histor. polit. Blätter 1847. 6s Heft.

Ueber des Verf. Geschichte der Philosophie heißt es u. A. im XXXII. Bde. 11s Heft der histor. polit. Blätter:

„Diese Geschichte ist ein mit eben so viel Ausdauer, Umsicht und Sorgfalt, wie durchdringendem Urtheil gefertigtes Werk.“ In den beiden vorstehenden Bänden ist das ganze Gebiet der griechisch-römischen Philosophie durchmustert. Der erste bespricht, nach den Anfängen der orphischen und homerischen Zeiten, die ältere jonische Schule und Pythagoras, der mit vorzüglicher Sorgfalt behandelt ist (S. 224—267). Mit den Sophisten Protagoras, Gorgias, die auf die Eleaten folgen, wird der erste Band geschlossen. Vom 2ten Bande ist mehr als die Hälfte der Darstellung und Würdigung der platonischen und aristotelischen Philosophie gewidmet (S. 73—404). Die verschiedenen Epochen der Akademie, bis auf Cicero herab, sind jedoch eben so wenig vernachlässigt, als die stoische und epikuräische Philosophie.

Döllinger, Dr. J. J. J., **Heidenthum** und **Judenthum.** Vorhalle zur Geschichte des Christenthums. Lex. 8. 6 fl. 40 kr. od. 4 Thlr.

Schmid, Prof. Dr. A., Entwicklungsgeschichte der **Hegel**schen **Logik.** Ein Hilfsbuch zu einem geschichtlichen Studium derselben mit Berücksichtigung der neuesten Schriften von R. Haym und K. Rosenkranz. gr. 8. 1 fl. 48 kr. od. 1 Thlr. 4 sgr.

Stiefelhagen, Dr. F., **Theologie** des **Heidenthums.** Die Wissenschaft von den alten Religionen und der vergleichenden Mythologie nebst neuen Untersuchungen über das Heidenthum und dessen Verhältniß zum Christenthum. Ein Versuch zur Verständigung. Lex. 8. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 28 sgr.

Sepp, Dr. J. N., das **Heidenthum** und dessen Bedeutung für das Christenthum. 3 Bde. (I. Kosmische Theologie, oder die Naturreligion und der Polytheismus. II. Der Opferdienst und die Mysterienlehre. System des Pantheismus. III. Der Heroencult und die Messiaden der Völker. Dualismus.) (86 Bogen.) gr. 8. geh. 8 fl. 48 kr. od. 5 Thlr. 10 sgr.

